

مَطَالِعُ الْأَضْلَافِ عَلَى مَنَازِلِ طَوْلِيعِ الْأَنْوَارِ

تأليف

أبي الشَّيْبَةِ شَمْسُ الدِّينِ بَرَكَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصْفَهَانِيِّ

وتبليغ

حماد بنِ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيّ



دار الكتب



مَطَالِعُ الْأَنْظَارِ عَلَى مَبْتَدَأِ طَوَالِغِ الْأَنْوَارِ

تَأَلَّفَ

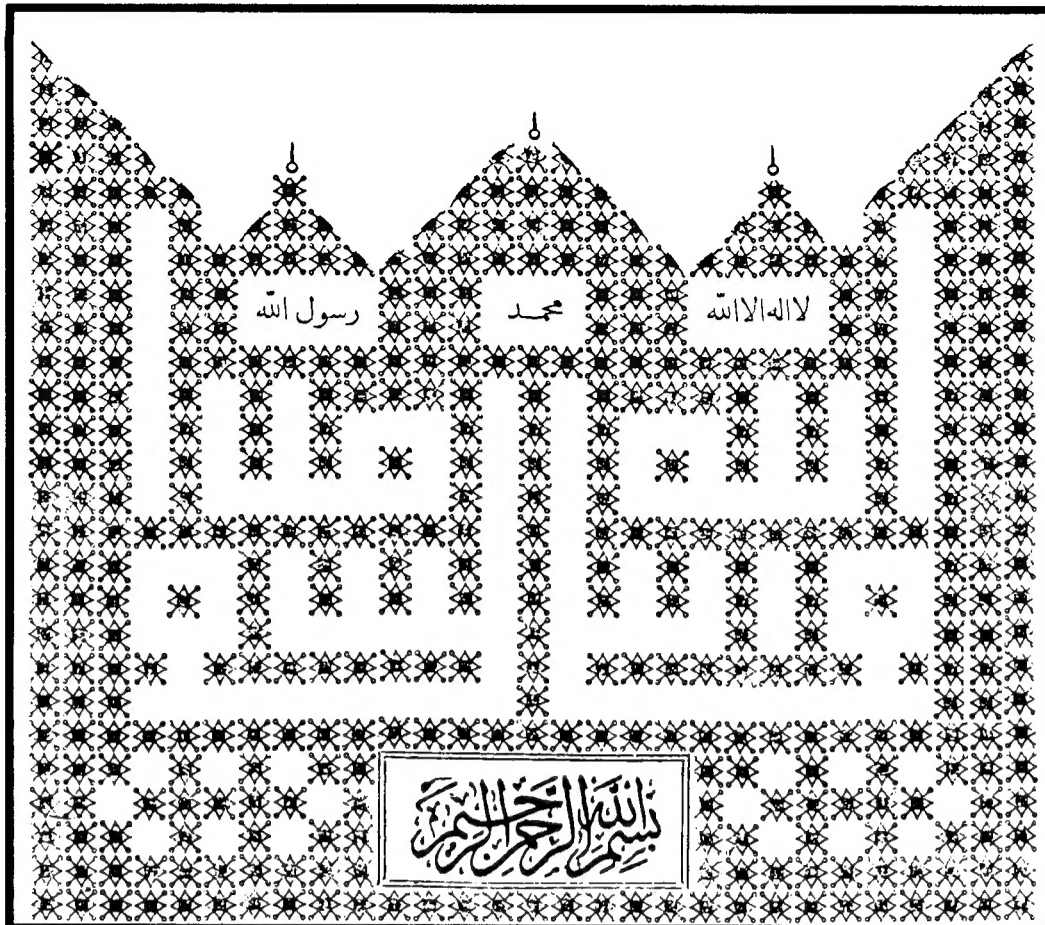
إِلَى الشَّيْخِ شَيْخِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصْفَهَانِيِّ
الْمُتَوَفَّى ٧٤٩ هـ

وَهُوَ شَرْحُ كِتَابِ طَوَالِغِ الْأَنْوَارِ
لِلْقَاضِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ
الْمُتَوَفَّى ٦٨٥ هـ

وَيَتَلِيهِ

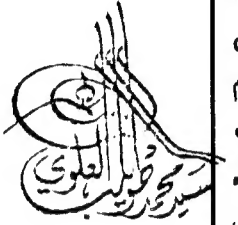
حَدِيثُ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْهَسَانِيِّ
الْمُتَوَفَّى ٨١٦ هـ

الْكِتَابُ



الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء نفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى شهد بوحده انقضاء الفساد عن الارض والسماء تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء تقديس عن الحدوث والانقسام والتأليف والاجزاء احاط علمه بديت النملة السوداء على الصخرة الصماء في دياجير الظلماء ابدع المواد بقدرته قديمة بمنفعة عن الانتهاء له الاعادة ومنه الابداء دبر الكائنات بقدره الذي هو تالي سابق القضاء قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء تخيرت في بيدها الوهيته انظار العلماء والصلاة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى ووعده له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله البررة الاصفياء واصحابه الكرام الانقياء (أما بعد) فان ارباب العقل منطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما يعتمد اليه اعناق الهمم واعظم ما يتنافس فيه كرام الاعم العلم الذي هو حياة القلب الذي هو رئيس الاعضاء ونتيجة العقل الذي هو اعز الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم وأهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم قال الله تعالى والذين آمنوا والعلم درجات وقال هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط وأجل العلوم وأرفعها وأكل المعارف وأنفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح في المعاد ثمرات العقول من أنواعها تجتني ونفائس العقائل من أصنافها تقتني من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنها يحشر يوم القيامة أعمى لاسيما علم أصول الدين الذي هو أعظمها موضوعا وأكرمها أصولا وفروعا وأقواها أركانها وأوضحها رها ناسبي قواعده الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها هو الكاشف عن أستار الألوهية المطلع على أسرار الربوبية الفاروق بين المصطفين الاخبار والمفترين الاشرار المميز بين المطيعين من أهل المغفرة

والرضوان والعاصين من أهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الأزمان وفضلاء الأعصار والاولان
 مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتجزيد الفرائد
 وتقييد الفوائد مجزاهم الله عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق
 العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين أسوة المدققين أفضل المتأخرين ناصر الملة
 والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله البيضاوي قدس الله روحه وفورض بحسب اختصاصه من
 بينها باشماله على عقائل المعقول ونخب المنقول قد نفع أصوله وخرج فصوله ونخص قوائمه وحقق
 براهينه وحل مشكله وأبان معضله وهو كما قال مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان
 كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادئ والمطالع مقومة العوالي والمقاطع فأشار الى من
 لا يسعني محالفتة ولا يمكنني الاموافقتة ان أشرح له شرحا يجرد مقاصده ويقرر قواعده ويجرد
 فرائده ويقيد فوائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله ويوضح معضله فبادرت
 الى مقتضى اشارته وفحت مغلق عبارته وسعيت في تبين معانيه وتعيين مبانيه وسعيت في
 الاشارة في شرح طوالع الانوار ووسعته باسم من هو متحل عن قبائح الرذائل متمحل بعاسن الشوائب
 منبع الجود والاحسان المؤيد بتأييد الرحمن وهو المقرب والاشرف العالی المولوى الاميرى الكبيرى
 الاجلى الخدمى المجاهدى المرباطى المناغرى المؤيدى المنصورى العبدى الذخرى الانابكى
 الاسفهى السارى السبى قوصون الساقى الملكى الناصرى شيد الله عضده عن جاهد فى الله واجتهد فى فقام
 العدل والاحسان ونصر أهل الدين والايمن مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب ملوك الامم ملك
 ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرباط المناغرى المظفر على الاعداء المنصور من السماء
 ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيى العدل فى العالمين منصف المظلومين من الظالمين
 امام المتقين جامع كلم المؤمنين أبى المعالى محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف
 الدين أبو الفتح قلاوون مد الله سلطانه على الامم عتلا وأوسعهم من نصله وفضله صونا وبذلا ومهد لمقامه
 الشريف بين منازل النكوا كب محلا بالسعود محلى وقسم البأس والبذل لاعدائه وأولائه من
 الليل اذا غشى والنهار اذا تجلى شكر البعض بأبديه وكرامه وشئ من احسانه وانعامه والمرجو
 من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه ﴿ قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع
 عدمه وفناؤه دل على وجوده أرضه وسماؤه وشهد بوجدانيته رصف العالم وبنائه العلم الذى يحيط
 علمه بما لا يتناهى عنه واحصاؤه القدير الذى لا تنتهى قدرته عند المراد له اعادته وابدائه بدبر الامر من
 السماء الى الارض بنالى قدره سنن السابق قضاؤه جلت قدرته وتباركت أسمائه وعظمت نعمته وعمت
 آلاؤه تاهت فى ببداء الوهيمه انتظار العقل وآراؤه وانجحت دون ادراكه طرق الفكر وانجازه أحمده
 ولا يحصى ثناؤه وأشكره والشكر أيضا عطاؤه وأصلى على رسوله الذى رفع الهدى جده وعناؤه
 وقمع الضلالة بأسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى آله ما أضاء البدر المنير ضياؤه ﴿ أقول ضمن هذه الخطبة
 معظم مطالب الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جماله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع
 العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براءة
 للاستئلال والجلد والثناء والثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال جدت الرجل على انعامه وجدته على
 حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجلال مولى النعم على النكال فهو المستحق للحمد
 والابلال وانصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذى يشهد على انه منصف بالصفات الالهية
 فخص الحمد بالذات الذى انصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود بزمه وجوب البقاء وامتناع
 العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثانى فارد فى الاول بالثانى ثم
 ارد فهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال



على وجوده بمصنوعاته وظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى اني الله شئ فاطر السموات والارض ثم شهد على وحدانيته رصف العالم و بناؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون المصدر يقال رصفت الحجارة في البناء ارضفها رصفا اذا صممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا ينشأ عن بعضها واحصاؤها فان علمه واحد يتبع كل شئ من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شئ عليم وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرته واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعاقب الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراد فله اعادة المراد كما له ابداءه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر الخلق من السماء الى الارض بقدره الذي هو تالى سنن قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والقضاء عبارة عن وجود جميع الخلق في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجمعة ومجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شئ ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماءه أي تعالى وتعاليم اسماءه عن صفات الخلقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته التي أسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل الخلق قال الله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت أي تحيرت في بيداؤه ألوهيته انظار العقل أي ملاحظته بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والبارى عز شأنه لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين بوجه العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك تاهت انظار العقل أي ملاحظته التي يستفاد بها تصور الشئ وآراؤه التي يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر أو بالاثر على المؤثر والاول محال في حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع الخلق الذي يستشهد به لعليه والثاني ربما لا يقيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد وارتجت أي انقلبت طرق الفكر وانحازت أي جهاته * واعلم أن الذكر كما سيأتي هو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب منتبهة اليه تشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق ولما ابتدئ منه الحركة ولما انتهت اليه الحركة ويسمى كل منهما جهة فتشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذي ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فيجملها بما بينهما وما بين أن الحمد لمن هو متصف بالصفات الجيدة منم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجيدة مولى النعم أخذ في حده فقال أحمده ولا يخصني ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال عليه الصلاة والسلام لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال وأشكروه والشكر أيضا عطاؤه لان أفعال العباد مخلوقة لله والشكر أيضا من أفعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجنة

صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاءه تعالى ولما كان كل سعادة دينية أو دنيوية عاجلة أو آجلة واصلة الىناوسيلة الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين وقد أمرنا الله تعالى بان نصل على عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما أخذ في الصلاة عليه فقال وأصلى على رسوله الذي رفع الهدي بأن بلغه مشارق الارض ومغاربها والعناء بالفتح التعب مصدر عنى بالكسر يعنى بالفتح وقمع الضلالة أى قهر بأسه أى شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضو يقال ضاءت النار وضو أو ضياء وأضاءت مثله وقد يجئ متعديا يقال أضاءته النار وأضاءه ههنا متعديا فاعله ضياؤه والضوء جبر الذى أضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه الصلاة والسلام والبدر المنير مفعوله ويجوز أيضا أن يكون لازما ويكون حينئذ البدر المنير فاعلا لا ضاء وضياؤه بدلا منه ﴿ قال (وبعد فان أعظم العلوم موضوعا وأقومها أصولا وفروعا وأقواها حجة ودليلا وأجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل بآراز أسرار اللاهوت عن أسرار الجبروت المطلع على مشاهدات الملكوت ومغيبات الملكوت الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن أحوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها) أقول أراد أن يشير الى أن أشرف العلوم هو علم أصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان أعظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة أصوله أى قواعد الكلية ككونه تعالى فاعلا مخفيا وفروعه أى المسائل التي تنفرع على قواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الأجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه أعظم وأشرف وأصوله وفروعه أقوم وحجته ودليله أقوى ومحجته وسبيله أوضح كان ذلك العلم أعظم وأشرف وأعظم العلوم موضوعا وأقومها أصولا وفروعا وأقواها حجة ودليلا وأوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فإنه هو الكافل بإظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الأظهار وأسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات وأسرار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال فاننا ندرك أولا صفات الافعال ونستدل بها على وجودها ثم ندرك صفات الذات بقوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك أى المحسوسات ومغيبات الملكوت أى المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما الإشارة بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة بقوله أله الخلق والامر وبقوله تبارك الذى بيده الملك وبقوله فبجان الذى بيده ملكوت كل شئ قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم أى فاروق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى أى المحبوسين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر ردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم أى الكاشف عن أحوال أهل السعادة والشقاوة فى الآخرة التي هى دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله متكلم مرسل للرسول موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم موضوعا وأقومها أصولا وفروعا وأقواها حجة ودليلا وأجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذوات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى وأحوال المخلوقات من حيث اتم اتصال الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز أن تكون ذات الله موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين نفسه أو مبين في علم آخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين في علم آخر لان سائر



العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لا لما قيل ان ذاته مبين في الحكمة
ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع أعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبيناً في علم
آخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات أى الوجود
المطابق فيكون من أحوال الذات والبحث عن أحوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات موضوعاً فان
قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا العلم بل في علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة
الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان أجيب بأنه اذا كان البحث عن الاحوال التى هي غير الوجود
يكون وجود الموضوع مسلماً ومبيناً في علم آخر وأما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبيناً في علم
آخر بل في ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم
آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذى هو أخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده
في العلم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان أعظم العلوم موضوعها هو الكلام وأما ان علم الكلام أقوم
العلوم اصولاً وفروعاً أما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وسائرها ظنى وأما بالنسبة الى الالهى
على طريقة الحكميم فلانه مستند الى الوحى المفيد لحق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكميم فانه مبني على العقل الذى يعارضه الوهم واذا
كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك وأما انه أقواها حجة ودلائل فلان حجة برهان قاطع
واجلاها محجة وسيلا فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات
وما فى الارض ﴿ وهذا ان كنا بناشتم على عقائل المعقول ونخب المنقول فى تنقيح أصوله
وتخريج فصوله وتلخيص قوائمه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة
لفظه وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادئ والمطالع
مقومة العوالى والمقاطع ومميته * طوالع الانوار من مطالع الاظار * والله سبحانه أسأله ان يعصمى
من الاباطيل ويهدينى سواء السبيل ويغفر لى خطيئتي يوم الدين ويؤانى فى أعلى علمين مع
النيبين والصديقين والشهداء والصالحين ﴿ أقول أى مضى هذا وأخذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهى
الكربة من كل شئ أى يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث التقليدية يقال جاءنى نخب
أصحابه أى خيارهم فى تنقيح أصوله وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة
فيه مخرجة والتنقيح التهديب والمعنى ان أصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة على
القواعد وقوائمه ملخصة أى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل المتبس يقال
أشكل الامر أى التبس ويقال اعضل الامر أى اشتد واستغلق وأمر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة
الابضاح يقال ابنته ابانة أى أوضحتها والشعوب جمع شعب بفتح الشين وهو ما شعب أى تفرق
من قبائل العرب والجنوب جمع الجنوب متدانية الجنوب أى متقاربتها والمسومة المعلمة قوله تعالى
مسومة أى معلمين وقوله نهى حجارة من دابر مسومة أى عليها أمثال الخوانيم مقومة أى مستقيمة
يقال قومت الشئ فهو قويم أى مستقيم وأراد بالمطالع والمبادئ مباحث النظر ومبادئه والممكنات وأراد
بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر ﴿ قال (وبعد فقصود الكتاب
مرتب على مقدمة وثلاثة كتب) أقول لما كان المقصود الاعظم من تأليف هذا الكتاب اثبات
الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق به بالبراهين العقلية المتألفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات
بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر فى الكتاب
الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها ﴿ قال (أما
المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول) أقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها المباحث الالهية
ومباحث الكتب الثلاثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلذلك جعل المصنف مباحث النظر مقدمة

للكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيباً أمور معلومة منصورة أو مصدق به أعلى وجهه يؤدي إلى استعمال ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادئ للنظر وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصولة إلى تصور سميت معروفة ولا شارجا وإن كانت موصولة إلى تصديق سميت حجة ودليلاً وللنظر باعتبار شموله لهما أحكام ذكر في المقدمة أربعة فصول الأول في المبادئ الثاني في الآثار والشارحة الثالث في الحجج الرابع في أحكام النظر

﴿ الفصل الأول في المبادئ ﴾ قال

﴿ اعلم أن تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنى أو إثبات يسمى تصوراً ومع الحكم به باحدهما يسمى تصديقاً وكلاهما ينقسمان إلى بديهي لا يتوقف حصوله على نظرو فكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج إليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع أذلو كانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية أو ممكنة لما فقدنا شيئاً أو لما تحصلنا على شيء لأن النظرى إنما ينسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت بأسرها ممكنة لزم استناد كل منهما إلى غيره إما في موضوعات متناهية أو غير متناهية فيلزم الدور أو التسلسل المحالان ﴾ أقول اعلم أن تعقل الشيء إدراكه مجرد عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الإدراك فإن الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك بشاهد ما به يدرك وهو على أربع مراتب إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك الشيء مكتشفاً بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل إدراكه مكتشفاً بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم إدراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الإدراك بالإحساس وحينئذ يكون مابين التعقل والعلم قد يراد به الإدراك بالمعنى الأول فيكون كل من الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل علماً ومنهم من قيد العلم بالأمر المعنوى وحينئذ يكون مابين الإدراك بمعنى الإحساس وأخص مطلقاً من الإدراك بالمعنى الأول وعلى كل تفسير يكون التعقل أخص من العلم مطلقاً وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق وإلى تصور معه تصديق وفي الشفاء إلى تصور فقط وإلى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيدك أن تحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفها انما مطابقة لها ومنهم من قسم العلم إلى التصور والتصديق وأراد بالتصور الإدراك الساذج أى الإدراك الذى لا يلحقه الحكم وأراد بالتصديق الإدراك الذى يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الإدراك والحكم والمصنف قسم التعقل إلى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفرداً عن الحكم عليه بنى شيء عنه أو إثباته له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما ويسمى الأول تصور والثاني تصديقاً وانما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر أنواع الإدراك لأن الأمور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرًا ونظراً هي المعقولات لا المحسوسات والتخييلات والمتوهمات لما استعرف أن الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل إلى قسمين وتسمية أحدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر أنواع الإدراك إلى قسمين وتسمية أحدهما بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية أحدهما بالتصور فقط أو بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق أى الحكم وقوله وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنى أو إثبات أى من غير أن يلحقه حكم باحدهما يمان لقوله وحده والمراد به أنه لا يلحقه حكم لأنه يلحقه عدم الحكم والحكم إيقاع النسبة الثبوتية أو انتزاعها ويقال للإيقاع إيجاب وإثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء



شيء على وجهه هو ~~هو~~ كثبت عرض للبياض في قولنا البياض عرض أو ثبت شيء مع شيء على وجه
 الاستصحاب كثبت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود أو ثبت ما ينشئ عن شيء على وجهه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن
 قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما أن يكون هذا العدد فردا أو زوجا فعلى هذا تعقل شيء لا يلحقه الحكم
 يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا بينهما انفصال حقيقي على معنى انه لا يصدق ان
 ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان
 تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده أي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخل في التصور
 ولا يلزم أن يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله
 وكلاهما أي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بدهي لا يتوقف حصوله على نظرو فمكرر الى
 كسبي يحتاج الى نظرو فمكرر على معنى ان البعض من كل منهما بدهي والبعض من كل منهما كسبي مثال
 التصور البدهي تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البدهي الحكم بأن الشيء والاثبات لا يجتمعان
 ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبي تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم
 الصانع وفي تعريف التصديق البدهي بأنه الذي لا يتوقف حصوله على نظرو فمكرر نظرا لان التصديق
 البدهي قد يتوقف حصوله على نظرو فمكرر بأن يكون كل من طرفيه أو أحدهما كسبيا والاولى أن يقال
 التصديق البدهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر
 وفكر و البدهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى
 محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس أو من الحس الباطن ويسمى قضايا باعتبارية مثل حكمنا بأن لنا
 خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البدهي بأنه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير
 استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا والثاني تفسير آخر من الضروري مطلقا وبالتفسير
 الذي ذكرناه اولا مرادف له وينبغي أن يراد بالتصديق البدهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري
 والالام يخصص التصديق في البدهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف
 جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنى أو اثبات ذكر في مثال التصديق البدهي
 الحكم بأن الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيه على أن الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل
 التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم بأحدهما تنبيه على أن المختار عنده جعل التصديق عبارة
 عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل منهما أي من التصور والتصديق بدهي
 والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية أو
 كسبية وكل منهما محال أما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا
 شيئا منهما أي يكون الكل حاصلا بلا نظرو فمكرر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات
 غير حاصل لنا بلا نظرو فمكرر وأما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها كسبية لما
 تحصلنا على شيء منها ما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل عليها ببيان
 الملازمة ان النظرى انما ينسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها
 مكتسبة لزم استناد كل منهما الى غيره اما في موضوعات منتهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود اكتساب
 شيء منها حينئذ الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير منتهية فيلزم التنازل الى غير النهاية وكل من
 الدور والتنازل يستلزم امتناع تحصلا على شيء من التصورات والتصديقات أما الدور فلانه حينئذ
 يتوقف تحصلا على شيء على ما يتوقف عليه الشيء فيتوقف تحصلا على شيء على نفسه لان المتوقف على
 المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله وأما التنازل فلان
 تحصلا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف حينئذ على تحصلا على ما لا نهاية له في العقل

وحصول ما لا نهاية له في العقل محال لا ممتنع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال
فحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بأنه ان كان المراد
تصور الشيء بحقيقته فاختار ان الكل كسبي ولزوم الدور أو التسلسل حينئذ ممنوع اذ يجوز انتهاء
التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجهه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من
عوارضه والعرض له حقيقة والافرض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور أو التسلسل لا نأقول
انما يلزم الدور أو التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معرفه وهو
ممنوع اذ يجوز ان يكتب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجهه ما وان كان المراد تصور
الشيء بوجهه ما فاختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه من تصور بوجهه ما فان قيل نغني
بالتصور أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجهه ما أو نغني بمختلفا بان يكون البعض بوجهه ما والبعض
بحقيقته أجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطالناه وعن الثاني اننا نختار حينئذ ان الكل
ضروري والجواب اننا نغني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه أنه تصور أعم من أن يكون
بحقيقته أو بوجهه ما على وجهه يشمل جميع افراد التصور بوجهه ما جميع افراد التصور بحقيقته
ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا
بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجهه ما بجميع افراد التصور
بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منهم مافقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور أو التسلسل
واعترض أيضا بأنه على تقدير أن يكون الكل مكتسبا بان يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم
مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه حينئذ كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم
مكتسبة فتتمنع فتحتاج الى غيرها ويلزم الدور أو التسلسل فلا يتم الاحتجاج وأجيب بان القضايا
المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم
الاحتجاج سالما عن المنع والاي يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فان قيل لانسلم
انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لانسلم انه
يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومة لازما لهذا التقدير وهو ممنوع
أجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعيا في نفس الامر يكون واقعا مع
معلوماتهم الان ما هو واقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما
عن المنع والاي يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع هذا الاعتراض بوجه
آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا بان يكون القضايا المذكورة في بطلان مكتسبة ان أراد به
انها تكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في
نفس الامر فيتم الاحتجاج وان أراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف
على معلومتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل أن يقول لانسلم ان
التسلسل في هذه الصورة محال فوالكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال قلنا ان أردتم به انه يلزم
احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها حينئذ مسلم وامتناعها ممنوع وان أردتم به احاطة
الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدة للحقة
ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال تبين امتناع
احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية
لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى متوقف على انقضاء أزمنة لا نهاية لها وهو ممنوع لان الزمان
من أول وجود النفس متناه لا نأقول حينئذ يتوقف البيان على بطلان التنازع وحدوث النفس فيلزم
بيان الظاهر وبالحق والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها

مكتسبة لما نتوصلنا على ثبوتها بلا نظر وفكر واللازم باطل فإنه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر ﴿ قال ﴾ والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعمال ما ليس معلوم وتلك الأمور المرتبة أن كانت موصولة إلى تصور مجهول سميت معرفة فاقول لا شارحا وإن كانت موصولة إلى تصديق سميت حجة ودليلا ﴿ أقول لما ذكرنا البداهة هو الذي لا يحتاج إلى نظر وفكر احتاج إلى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الأوسط من الدماغ أي حركة كانت إذا كانت في المعقولات فإنها إذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الأول مفكرة وبالاعتبار الثاني مخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فإن الحركة في الكيف كانت تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بأن ترسم الخزنات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولاشك أن النفس تلاحظ الأمور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر وتلازمهما أطلق اسم أحدهما على الآخر فاستعملنا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان أخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرة للمعاني الحاضرة عندها طائفة مباديه المؤدية إليه إلى أن تجدها وترتبها فترجع جميعها إلى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه المعلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى أيضا نظرا وقد يطلق اسم أحدهما على الآخر أيضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظرا إلى تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب إلى المبادئ من غير أن ينضم إليها الرجوع منها إليه ولما كانت العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين لهما مع المصنف به والترتيب جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الأشياء نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو أخص من التأليف لأن التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله أمور أراد به أمرين فصاعدا قوله معلومة أي متصورة أو مصدق بها تصديقا يقينيا أو غيره ليمتثل النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن وقوله على وجه يؤدي إلى استعمال ما ليس معلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العمل الأربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعمل الأربع أن يجعل العمل الأربع أنفسها معارف فإنه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرفة على المعرفة والعمل لا تصدق عليه بل المراد أن يجعل المعرفة محمولات على المعرفة باعتبار العمل فيكون التعريف يعرف بالشئ المركب باعتبار وجوده لأن غير المركب لا يتصور له العمل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغائية فيكون التعريف رسميا لأن المحمولات على الشئ باعتبار العمل محمولات باعتبار الأمور الخارجية عن الشئ والمحمولات التي تكون باعتبار الأمور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا قوله ترتيب أمور معلومة خاصة مأخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية المذكورة بالمطابقة والآخر بان بالالتزام وقوله على وجه يؤدي إلى استعمال ما ليس معلوم خاصة مأخوذة من العلة الغائية وتلك الأمور المرتبة أن كانت موصولة إلى تصور سميت معرفة فاقول لا شارحا وإن كانت موصولة إلى تصديق سميت حجة ودليلا ﴿ والاول كالحجوان الناطق الموصل إلى تصور الانسان والثاني نحو قوائمنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل إلى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المصنف القول الشارح على الجفة في الوضع لتقدمه على الجفة في الطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشئ بحيث يتوقف عليه غير ولا يكون مؤثرا فيه كنه قدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة إلى الجفة كذلك لأن القول الشارح من قبيل التصور والجفة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعًا إذ كل

قال ﴿ الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرائط المعرف معرفة الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وب نفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا بالاخفى منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري وانهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف الانثيين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بالمتساويين ثم تعريف المتساويين بالثنيين الذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريفهما بالانثيين اولم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغي ان يقدم الاعمال شهرته وظهوره ويحتمل عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل ان يقال العدد كثرة مجمعة من الاحاد والانسان حيوان جسماني ناطق باللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايقين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخ من نوعه من حيث هو كذلك او حاجة كافي قواهم الانف الا فطس أنف ذوات تعير لا يكون ذلك التعقير الا في الانف ﴿ اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في شرائط المعرف الثاني في أقسام المعرف الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به المبحث الاول في شرائط المعرف معرفة الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي أعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي لئلا نواهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد والرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للسبب بالعكس لكن الاستلزام أعم من استلزام السبب للسبب وبالعكس ولا دلالة للعام على الخاص وقيل معرفة الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على رأي من يجوز التعريف بالمفرد وأما من لا يجوز التعريف بالمفرد فلا يجوز هذا التعريف لعدم اطرافه فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب انصوره بالنظر يجب أن يكون متصورا بوجه ما والا لا يمنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه تصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما ولا لتصوير بوجه ما مداخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف لمعرفة الشيء قول يفيد تصوره تصورا للشيء يخرج به الجملة فيسل لواحتاج المعرف الى معرف لتسلسل واللازم باطل ببيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لا احتاج معرف المعرف الى معرف آخر وتسلسل وأيضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويه حالان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه أخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به أجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطابق من حيث هو معرف ويمتاز عن سائر المعارف باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف و اضافته الى المعرف أيضا معلومة عند معرفة المتضايقين فيصير هو مجموع معلوما فلا يحتاج الى معرف آخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالجزئين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف آخر والجواب الحق ان هذا التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرفا للمعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار

العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز أن يكون الشيء باعتبار ذاته مساوياً للشيء وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه ومعرفة المعرفة كذلك فانه باعتبار ذاته مساوياً للمعرفة وباعتبارانه معرفة خاص أخص منه وهو باعتبارانه معرفة مساوياً للمعرفة لا باعتبارانه أخص منه ومعرفة الشيء يجب أن يكون العلم به سابقاً على العلم بالمعرفة لأن العلم بالمعرفة سبب للعلم بالمعرفة والسبب سابق على المسبب وإذا كان العلم بالمعرفة سابقاً على العلم بالمعرفة يجب أن يكون أجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء أي يكون ما جعل معرفته بحالة إذا علم علم المعرفة وإذا جهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح أيضاً تعريف الشيء بنفسه والا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرفة نفس المعرفة فقط كقولهم الحركة أي الاينية نقلة أو جعل نفس المعرفة مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشري والاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو أخفى منه سواء توقف الأخفى على المعرفة أو لم يتوقف وإذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر أو بأكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي أما إذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكذلك تعريف الشمس بانها كوكب ناري ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق وأما إذا توقف عليه بأكثر من مرتبة واحدة فكذلك تعريف الاثنين بانه زوج أول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنتين وأما تعريف الشيء بالأخفى الذي لم يتوقف على المعرفة فكذلك يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار عند العقل لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي أن يقدم الأعم في التعريف لشهرته وظهوره لأن شروط الأعم ومعاينته أقل من شروط الأخص ومعاينته فان كل ما هو شرط للعام ومعاينته فهو شرط للأخص ومعاينته له من غير عكس ولا شأن ما قل شرطه ومعاينته أكثر وجوداً عند العقل فيكون أظهر وأشهر عند العقل والأظهر عند العقل يجب تقديمه لأن المتعلم يدركه أولاً ثم ينتقل إلى الأخص قيل انما يجب تقديم الأعم في الحدود التامة لأن الأعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم غير محدد بعينه ويحصله الأخص الذي هو الفصل فإذا لم يقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الأجزاء وأما في غير الحد التام فتقديم الأعم أولى وليس بواجب وفيه نظران جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس على الفصل أو أخرفان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لأن تقديم الجنس على الفصل إضافة مازية للجنس بالقياس إلى الفصل والإضافة العارضة للشيء بالقياس إلى غيره متأخرة عنها متوقفة عليها فلا تكون مقومة لها هيبة الجنس والفصل ولا لو جودهما الإجمالي الواحداني ولا لو جودهما التفصيلي فلا يكون جزءاً صوراً للحد التام لا يقال ماذا كرتهم يفيدان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم أن لا يكون جزءاً صوراً للحد التام فانه يجوز أن يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لا نأجب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات الحدود ومطابق له فكل ما لا يكون جزءاً للحقيقة المحدود لا يكون جزءاً للحد التام وكل ما يكون جزءاً للحد التام يكون جزءاً للحدود وتقدم الجنس على الفصل ليس بجزء للحدود فلا يكون جزءاً للحد التام والا لكان جزءاً للحدود واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءاً صوراً له لجواز أن يكون شرطاً كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي أن يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما جزءاً صوراً باللامادية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغي أن يقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنساً أو عرضاً عاماً وسواء كان الخاص فصلاً أو خاصاً لأن الخاص

يفيد التميز والتمييز لا يتحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك أولا حتى يتصور التميز وينبغي ان
 يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة أي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم
 دون قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ المجازية أي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقتها بينهما
 لانها محتاجة الى كشف وبيان فيسلم احتياج القول الشارح الى قول شارح وينبغي ان يجتنب في
 التعريفات عن التكرار من غير ضرورة أو حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد
 كثيرة مجتمعة من الاتحاد المجتمعة والمجموعة من الاتحاد نفس الكثرة أو بعض اجزاء الحد مثل الانسان
 حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك
 بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان وأما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي
 لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايقين فان المتضايقين هما اللذان
 يكونان معاني التعقل ولوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الآخر
 وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب أن يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي
 كونهما متضايقين ليحصل المعاني العقلية ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب أن يقع تكرار في
 السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بما بالتعريف مثل أن يقال الاب حيوان يتولد من
 نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الاول هو ذات
 الاب الذي هو معرض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معرض اضافة
 البنوة وقد أخذنا طريقين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب تضاديهما ومن حيث يتولد من نطفته
 تكرار ضروري للسبب فذكر السبب للحقوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معرض الاضافة وتكراره
 لتخصيص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلم يكرر لم يكن التعريف صحيحا
 لانه قد صدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا وأما اذا
 كرر فلم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن
 لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث هو تولد من نطفته شخص آخر من نوعه فيصح الحد
 بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه وأما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون
 التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض
 الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو نفع غير لا يكون ذلك النفع غير الا في الانف
 فصار الانف والنفع غير مكررا وهذا التكرار انما ساع للحاجة فانه لو لم يقع تكرر في التعريف يكون
 صحيحا فانه يجوز أن يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو نفع غير شخص بالانف فيكون التعريف
 صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج الجيب الى هذا التكرار لانه يكون
 الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يتكرر لم يكن كاملا قبل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذا المسؤول عنه فيها
 ان كان هو المعرض فقط فلا حاجة الى تكرار ولا ضرورة وان كان المعرض مع المعارض فالتكرار
 ضروري وفي محل الحاجة والا خلت التعريف وأجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الصوري هو الذي
 لو لم يكن لم يكن التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف تاما والحق
 ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا
 باعتبار ان المسائل سؤاله عن المجموع فيجب أن يذكر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض
 لذاتي له وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتي له وحده لم يكن هناك
 حاجة الى التكرار لكن احتاج الجيب الى التكرار لانه يكون جوابه مطابقا للسؤال ﴿ الثاني في
 أقسام المعارف معترف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميز ما عن
 غيرها فلا يتخلو من أن يكون داخل فيه أو خارجا عنه أو مركبا منهما والاول اما أن يكون جميع اجزائه

وهو الحد التام أولم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخلا
يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما أقول
المبحث الثاني في أقسام المعرفة معرفة الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص أى في الصدق على
معنى أنه يجب أن يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الاطراد والمنع وبالعكس أى
يجب أن يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في
الصدق لكان مبايناله أو أخص من وجهه أو أخص منه مطلقا أو أعم منه مطلقا والكل باطل اما
الاول والثاني فظاهر لان المعرفة يجب أن يكون تصويره مستلزما لتصوّر المعرفة والمباين والاخص
من وجهه لا يكون كذلك وأما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع أفراد المعرفة فيكون أقل
وجودا وما هو أقل وجودا أخفى والاخفى لا يصلح للتعريف وأما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يعزى ماهية
المعرفة عن غيرها لانه مشترك بينهما وبين غيرها والمشارك بين الشيئين لا يعزى أحدهما عن الآخر لان
تصوّر الاعم مطلقا لا يستلزم تصوّر الاخص فان تصوّر الحيوان والماشى لا يستلزم تصوّر الانسان
اذا عرفت ذلك فنقول المعرفة على أربعة أقسام حدا تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه
الخصر في هذه الأربعة ان المعرفة الذى هو غير المعرفة ومساو له في الصدق لا يخلو من أن يكون
داخلا في المعرفة أو خارجا عنه أو مركبا منهما والاول وهو أن يكون المعرفة داخلا في المعرفة اما ان
يكون جميع أجزاء المعرفة وهو الحد التام كالحیوان الناطق في تعريف الانسان أولم يكن جميع
أجزاء المعرفة وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق أو الجسم الناطق أو الجوهر الناطق في تعريف
الانسان والثاني وهو أن يكون المعرفة خارجا عن المعرفة وهو الرسم الناقص كالماشي منتصب القامة في
تعريف الانسان والثالث وهو أن يكون المعرفة مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا أى
يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا أيضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس
أى يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحیوان الضاحك في
تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص أيضا كالجسم النامي
الضاحك أو الجسم الضاحك أو الجوهر الضاحك في تعريف الانسان فظاهر كلام المصنف بقضی أن
يكون المميز الخارجى مع أى جنس كان قريبا أو بعيدا يسمى رسما تاما وحينئذ يجوز أن يكون الرسم التام
أكثر من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا وأما
الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز أن تكون متعددة ﴿قال﴾ واعترض عليه أولابان بمجموع أجزاء
الشيء عينه وأجزاء غما يعرف الشكل اذا عرف شيئا من أجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو فيلزم
تعريف الشيء بنفسه أو ما هو خارج عنه والخارج غما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف على
معرفة ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا بأن المطلوب ان كان مشعورا به
امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه ﴿أقول﴾ اعترض الامام الرازى على التعريف من وجهين
الاول أن تعريف الشيء محال لان تعريفه بنفسه محال وحينئذ التعريف اما بالداخل أو بالخارج أو
بالمركب منهما والاول اما أن يكون الداخل جميع الأجزاء أو بعضها وكل منهما باطل اما جميع الأجزاء
فلان مجموع أجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما
بعض الأجزاء فلان الجزء غما يعرف الشكل اذا عرف شيئا من أجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الأجزاء
لكان جميع الأجزاء غمينة عن التعريف أو معرفة بغير ذلك الجزء الذى فرض أنه معرف للشيء واذا كان
جميع أجزاء الشيء معلوما يكون المماهية معلومة فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هذا خلف فثبت أن الجزء
غما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من أجزائه فذلك الجزء المعرفة اما أن يكون هو الجزء المعرفة فيلزم تعريف
الشيء بنفسه وهو محال أو ما هو خارج عنه فيلزم تعريف الشيء بالخارج والتعريف بالخارج محال لان

الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغيره من الامور الغير المتناهية اذ يمنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم من معرفة الشيء الدور لانه حينئذ يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء تتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهي لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخله ولا يلزم أن يكون الخارج داخلا لان الجزء الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا ولا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لاننا نقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني أن الشيء المطلوب تصويره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعوره به **قال** (واجب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمنع ان تكون نفسه ومعرفة ومعرفة الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من أجزائه أصلا لجواز استغنائها بامر بها وتعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من تصويره تصويره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا على العلم به وهو وضعي لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو وكل مجموع ليس له دل على المغايرة ولو كانت الاجزاء بامر ها حتى الصوري معلومة كانت الماهية معلومة الا لم يعد التحديد ولو استلزم الخارج تصويره فان كان متصورا كان المعلوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استقصارها بمجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدد وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد فلا يفيد عن الثاني بأن توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة **أقول** واجب عن الاعتراف الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفها بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمنع أن يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفها بالشيء بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصح قوله والجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من أجزائه قلنا لا نسلم فان معرف الشيء ليس بواجب أن يعرف شيئا من أجزائه أصلا لجواز استغنائه اجزاء بامر ها عن تعريف اجزاء بقوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معروفا لها قلنا لا نسلم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز أن تكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلا نسلم أنه باطل قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه قلنا لم يعلم اختصاصه به فاحتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لا نسلم أنه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز أن يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وحينئذ يفيد

معرفة فان اعادة الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من
 تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف وشموله
 له فى نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا به لكان مشتملا على كائين الموصوف وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم
 من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف واعادة الوصف
 الخارجى لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة
 الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف بخلاف ان يكون بين الوصف
 المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينية بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان
 لم يعلم اختصاصه به وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجى
 بالموصوف لكان لا نسلم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة
 الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم
 بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجمله فلا يلزم الدور ولا الاطالة قال المصنف وهذا
 الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبيع لا يقتضى تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
 ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبيع
 والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون حينئذ جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح
 التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرفة الشيء ليس بواجب ان يعرف
 شيئا من اجزائه بل واز استغناها باسمها فيقال لو كانت الاجزاء باسمها حتى الجزء الصورى معلومة
 كانت الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزء الصورى لم يقد
 التصديق معرفة الماهية ودولكنه مفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء
 تكون غنية عن تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله فى الجواب عن التعريف بالخارج
 تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما
 يتوقف على اختصاصه به وشموله فى نفس الامر لا على العلم به ما فيقال لو استلزم الخارجى تصوره
 فان كان الخارجى متصورا كان المزموم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجى متصورا
 امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على
 انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل فى الذهن صورة معلومة
 مطابقة للحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكان جميع الاجزاء يعتبر فى الذهن على
 وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وهذا الاعتبار هو المحدود
 وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد
 فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء
 بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور
 جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة
 عن جميع وجودات الاجزاء فى الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده فى الذهن فتصورات جميع
 الاجزاء وجودات فى الذهن ووجودات الاجزاء فى الذهن غير وجود جميع الاجزاء فى الذهن اعنى وجود
 الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل
 جزء وجود فى الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد
 متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع
 فتصورات جميع الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشيء
 بنفسه فان قيل لا يتخلوا ما ان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود على حدة فى الذهن فيلزم ان يكون

لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع جل أحدهما على الآخر بالمواطأة وامتنع أيضا حاحلها على المجموع الحاصل منها بالمواطأة وشرط المعرفة أن يكون مساويا للمعرفة في الصدق وإذا لم يكن محمولا بالمواطأة امتنع أن يكون مساويا له فامتنع التعريف به وأما أن يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم تعريف الشيء بنفسه أجيب بأن لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر في الذهن وامتنع جل أحدهما على الآخر بالمواطأة به إذا الاعتبار وامتنع أن يكون جميع الأجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرفة أن يكون مساويا للمعرفة في الصدق باعتبار ماهيته من حيث هي لا باعتبار ماهيته بقية الوجود وكل من الجنس والفصل وإن كان له وجود مغاير لوجود الآخر مع الآخر بوجود واحد بصدق أحدهما على الآخر لكن باعتبار أن كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد بصدق أحدهما على الآخر وعلى تقدير أن يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالأجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لأن الوجود الواحد باعتبار طوقه للماهية الجنس في الذهن تصور للماهية الجنس وباعتبار طوقه للماهية الفصل تصور للماهية الفصل وباعتبار طوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة وإن كان الوجود في الذهن واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم إن كان مركبا تكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص وأما المفرد فلا يفيد دلالة أن كان متصورا يكون المعرفة متصورا فاستغنى عن التعريف وإن لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني أن توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا يستحال أن الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم أو الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال (الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق أمان أن يكون بسيطة أو مركبة وكل منهما أمان أن يتركب عنه غيره أولا يتركب البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدد ولا يحدد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره لا يحدد ولا يحدد به كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدد ولا يحدد به كالحيوان والحد للمركب وكذا الرسم التام وأما الرسم الناقص فيشملها) أقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق الحقائق أمان أن تكون بسيطة أي لا يكون لها أجزاء لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة أي يكون لها جزآن تلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب أمان أن يتركب عنه غيره أولا فهذه أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدد لا حد تاما ولا حد ناقصا لأن كلا من الحد التام والناقص لا يمكن إلا له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحدد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحدد ولا يحدد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحدد لانه لا جزء له ولا يحدد به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ولا يتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحدد ويحدد الغير به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدد لانه جزء ولا يحدد الغير به ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالإنسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالإنسان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس ولا يتركب عنه غيره كالإنسان فيحد الحيوان ويحدد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس القريب والخاصة وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ماله خاصة لازمة بينه غير بدية برسم وكل ماله خاصة لازمة بينه شيء

غير بدعي، التصور برسم ذلك الشيء ﴿ قال ﴾ الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في أنواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فالما ان يستدل بالكلية على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر ويسمى قياساً أو بعكسه ويسمى استقراء تاماً ان كان بجميع جزئياته وناقضاً ان لم يكن أو بجزئي على جزئي آخر ويسمى تمثيلاً وقياساً في عرف الفقهاء والجزئي الاول أصلاً والثاني فرعاً والمشارك جاء معاوناً ثم يعرف تارة بالدوران وأخرى بالسبب والتقسيم أو بغيرهما وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الأصول ﴿ أقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في أنواع الحجج الثاني في القياس وأصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في أنواع الحجج وهي جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وأراد بالعلم المعلوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين وأراد بالآخر وما هو أنعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا أي بغير وسط أو غير بين أي بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفقضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه أعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول أعم من أن يكون المدلول من المركبات السلبية أو الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتعاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحتجز فيها عن أمثاله والدليل على ثلاثة أنواع ووجه الحصر ان الدليل أمر اضافي يستدعي شيئين أحدهما ما يكون العلم به ملزوماً والاخر ما يكون العلم به لازماً والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما أن يكون كلياً أو جزئياً وكذا المستدل عليه وإذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق يلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما أن يستدل بالكلية على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للتأليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن أو يستدل بالكلية على الكلي أي بأحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضلع للمتجهب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتجهب بالقوة بان يقال كل انسان متجهب بالقوة وكل متجهب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياساً أو بعكسه أي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاماً ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكل عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط أو مركب وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصاً ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكله الاسفل عند الماضع لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين بل وازان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح فإنه لا يحرك فكله الاسفل فلا يصدق الحكم الكلّي أو يستدل بجزئي على جزئي آخر لا اشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمه الخمر على حرمه النبيذ لا اشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لا اشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلاً في عرف المتكلمين وقياساً في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا هذا يسمى أصلاً والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعاً والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعاً والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه مؤثراً في الحكم أي معرفته وتأثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتيب الاثر على الشيء الذي له صلاح العلية وجوداً وعدمه أي بوجوده وجوده وعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجوداً وعدمه أما وجوده ففي ماء العنب عند وجود الشدة المطرية وأما عدمه عند كونه صير المحدث فيه الشدة المطرية أو عند صير ورته خلواً وأخرى بالسبب والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليمتد الباقى للعلية

كما يقال علمه حرمة الحجر اما الاسكار أو كونه ماء العنب أو المجموع أو غيرها وغير الاسكار لا يكون علته بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فتعين الاسكار للعلية أو بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنصف والاجماع والمناسبة والشبهة وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول ﷺ قال ((الثاني في القياس وأصنافه القياس قول مؤلف من أقوال متى سلمت لم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشمل النتيجة أو نقيضها بالفضل و يسمى استثنائيا أولا و يسمى اقترائيا)) أقول المبحث الثاني في القياس وأصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلّي اما أن يكون تباينها بالذاتيات أو بالعرضيات أو بهما والاوّل يسمى أنواعا والثاني أصنافا والثالث أقساما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سمّاها أقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتثليل بالذاتيات سمّاها أنواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سمّاها أصنافا والقول يطلق على المسموع أي الملفوظ وعلى المعقولة أي المعنى التام بالنفس والمراد به هنا المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مؤلف من أقوال أراد به قضيتين فصاعدا يشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لهما وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق بقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية أخرى ومع هذا قياس لاننا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا فهو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فانههار موجود قضية واحدة فان كلمة لما كادلت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون على الحقيقة قضيتين احدهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعني به كونها صادقة في نفس الامر بل كونها محيثة اذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لم عنه أي عن القول المؤلف يفيد كون هيئة التأليف داخلة في القياس فلذلك لم يقل لم عنه فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال الامع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته أي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية أي لا تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس أو بواسطة مقدمة في قوة المذكورة أي تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حدها مغايران لحدود القياس والاوّل أي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا (ا) مساو (ب) و (ب) مساو (ج) فانه يلزمه أن (ا) مساو (ج) لكن لا لذات هذا التأليف والا لكان هذا النوع من التأليف متبادلا وليس كذلك لانه لو أخذ بدل المساواة المباينة أو النصفية أو الضعيفية لم يلزم فانا اذا قلنا (ا) مباين (ب) و (ب) مباين (ج) لم يلزم ان يكون (ا) مباين (ج) لان مباين المباين لم يلزم أن يكون مباين وكذا اذا قلنا (ا) نصف (ب) و (ب) نصف (ج) لم يلزم ان (ا) نصف (ج) لان نصف النصف لا يكون نصفاً وكذا لو قلنا (ا) ضعف (ب) و (ب) ضعف (ج) لم يلزم ان (ا) ضعف (ج) لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل اغما يلزم من هذا التأليف (ا) مساو (ج) بواسطة قولنا كل مساو (ب) مساو لكل ما يساويه (ب) فانه اذا انضم الى الاول انتج (ا) مساو لكل ما يساويه (ب) ومعناه كل ما يساويه (ب) (ب) مساو له و (ب) مساو (ج) معناه (ج) يساويه (ب) فنتج كل صغرى اقولنا كل ما يساويه (ب) (ب) مساو له ينتج (ج) مساو له ومعناه (ا) مساو (ج) وهو المطلوب فعلم ان التأليف المذكور اغما يلزم قولنا (ا) مساو (ج) بواسطة قولنا كل مساو (ب) مساو لكل ما يساويه (ب) وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس فحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج هذا التأليف كافي قولنا (ا) نصف (ب) و (ب) نصف (ج) لانه لا يصدق كل ما هو نصف (ب) فهو نصف لكل ما يكون (ب) نصفه

وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كافي قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا (أ) ملزوم (ب) و (ب) ملزوم (ج) فإنه يلزمه (أ) ملزوم (ج) اذ يصدق كل ما هو ملزوم (ب) ملزوم لـ (ب) ملزوم (ب) ملزوم (ب) والثاني أي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا الجزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فإنه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقیض التالي وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فإنه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب وانما الشرط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدها متغيرين لحدود القياس لا يخرج البيان بالعكس المستوي فإن حدود القياس ثمة لم تتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس النقیض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته أعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخر أي يغير كل واحدة من المقدمتين والابلزم أن يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاسئله كل واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد بقضي أن لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثنى فيسه عن المقدم قياسا كقولنا كان (أ) (ب) (فج د) لكن (أ) (ب) (فج د) لان القول اللازم عين إحدى المقدمتين لا ناقول القول اللازم في الاستثنائي هو الثاني واحدة المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والمطلوب والتالي والاخرى وضع المقدم ولاشك ان القول اللازم متغير لكل منهما فان القول اللازم (ج د) واحدة المقدمتين ان كان (أ) (ب) (فج د) والمقدمة الاخرى (أ) (ب) ثم القياس لا يخفى لئلا يمتنع ان يشمل النتيجة أو نقیضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي قولنا لم تكن الشمس طالعة نقیضها مذكور في القياس بالفعل أولم يشمل النتيجة ولا نقیضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فقولنا فالعالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقیضها بالفعل  قال ((والاول هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم أو بعدمه على عدم الملزوم أو بوجود أحد المتعاندین على عدم الآخر أو بعدمه على وجوده فيكون مشتقاً على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما وتسمى شرطية منفصلة أو بالمعاندية وتسمى شرطية منفصلة حقيقة ان تعانداً مطلقاً وممانعة الجمع ان تعانداً صدقاً فقط وممانعة الخلو ان تعانداً كذا فقط وأخرى تدل على وضع الملزوم أو المعاند مطلقاً أو صدقاً أو رفع اللازم أو المعاند مطلقاً أو كذباً وتسمى استثنائية)) أقول والاول أي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انساناً فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان أو يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس انساناً أو يستدل بوجود أحد المتعاندین على عدم الآخر أو بعدم أحد المتعاندین على وجود الآخر كقولنا اما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً لكنه زوج فليس فرداً لكنه فرد فليس زوجاً لكنه ليس زوجاً فهو فرد لكنه ليس زوجاً فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتقاً على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة ولا يخفى انه يشترط أن تكون موجبة كلية لازمة من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم أو يكون الاستثنائي مشتقاً على مقدمة حاكمة بالمعاندية بين الاخرين ليلزم من وجود أحدهما عدم الآخر أو من عدم أحدهما وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقة ان تعانداً مطلقاً أي لا يصدقان أي لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً كالمثال المذكور وممانعة الجمع ان تعانداً صدقاً فقط أي لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً كقولنا اما أن يكون هذا الشيء انساناً أو فرساً وممانعة الخلو ان تعانداً كذا فقط أي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما أن يكون هذا الشيء انساناً أو فرساً ولا

يخفى ان المنفصلة يشترط فيها أن تكون موجبة كلية عنادية بلزم من وجود أحد الجزأين عدم الآخر
او من عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتقاً على مقدمة أخرى تدل على وضع الملزوم
في المتصلة أو وضع المعاند مطلقاً أي صدقاً وكذا في الحقيقة أو صدقاً فقط في مانعة الجمع أو كذباً في مانعة
الحل أو رفع اللازم في المتصلة أو رفع المعاند مطلقاً أي صدقاً وكذا في الحقيقة أو رفع المعاند كذا في انقط
في مانعة الحل أو تسمى المقدمة الاخرى استثنائية ﴿ قال ﴾ (والثاني على أربعة أوجه لانه لا بد
من أمر يناسب طرفي المطالب وبسمى أوسط والمحكوم عليه في المطالب أصغر والمحكوم به أكبر والمقدمة
التي فيها الأصغر الصغرى والتي فيها الأكبر الكبرى فالأوسط إما أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في
الكبرى أو محمولاً فيهما أو موضوعاً فيهما أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى ﴿ أقول لما فرغ
من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب من القضايا ينقسم الى
جمل وهو المؤلف من الجملات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن
الجملات والمصنف لم يتعرض الا للاقتراني الجملى ولا بد في كل قياس اقتراني جملى من مقدمتين تشتر
في أمر يناسب طرفي المطالب ويسمى ذلك الأمر أوسط لتوسطه بين طرفي المطالب وتنفرد إحدى
المقدمتين بالمحكوم عليه في المطالب المسمى بالأصغر لكونه بحسب الغالب أخص من المحكوم به وتنفرد
المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطالب المسمى بالأكبر لكونه بحسب الغالب أعم من المحكوم عليه
وتسمى المقدمة التي فيها الأصغر بالصغرى لاشتغالها عليه والمقدمة التي فيها الأكبر بالكبرى
لاشتغالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فيكل انسان حساس وهو المطالب
والانسان هو الأصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا الحساس هو الأكبر وقولنا كل
حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء للقياس تسمى مقدمة وماتحل
اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرباطة يسمى حسدا للقياس فكل قياس ثلاثة حدود الا صغر
والاوسط والا كبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحل تسمى شكلاً واقتران الصغرى
بالكبرى يسمى قرينة وضرباً والقول اللازم يسمى مطلوباً ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق
من القياس اليه والاشكال أربعة لانه لان الاوسط إما أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى وهو
الشكل الاول يسمى بالاول لانه يدهى الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة وأشرف
المطالب أو الاوسط محمولاً فيهما أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانياً لانه يشارك الاول
في الصغرى التي هي أشرف من الكبرى لاشتغالها على موضوع المطالب الذي هو أشرف من محموله ولانه
ينتج الكلبي الذي هو أشرف من الجزئي وان كان الكلبي سلباً والجزئي ايجاباً أو الاوسط موضوعاً فيهما
أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثاً لانه يشارك الاول في إحدى المقدمتين وهي
الكبرى أو الاوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعاً لانه يشارك الاول في
المقدمتين ﴿ قال ﴾ (فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر أو بعضه وصدق الاكبر على
كل ماصدق عليه الاوسط أو سلبه عنه على صدق الاكبر على كل الاصغر أو بعضه أو سلبه عن كله أو
بعضه) أقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية أي الكلية
والجزئية والكيفية أي الايجاب والسلب ستة عشر مسألة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة
الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج
الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوباً عن الاصغر
فلا يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجاباً أو سلباً الى الاصغر لان الحكم
بالاكبر على ماصدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ماصدق عليه الاوسط بالفعل على
تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض

بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا
 لا شيء من الجمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو
 كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس ناطق أو بعض
 الفرس ليس ناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء
 من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس أو بعض الصهال فرس
 والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان
 بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية أضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى
 مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط أربعة أخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية
 كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى
 فبقى الضروب المنتجة أربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى
 مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى
 مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني أن يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل
 الاكبر كقولنا كل (ج ب) ولا شيء من (أ ب) أو بعكسه أي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق
 الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من (ج ب) وكل (أ ب) على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو
 قولنا لا شيء من (ج أ) فقله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضر بين الاولين فان نتيجتهما واحدة
 وهي السالبة الكلية أو يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا
 بعض (ج ب) ولا شيء من (أ ب) أو يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل
 الاكبر كقولنا ليس بعض (ج ب) وكل (أ ب) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض
 (ج أ) فقله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضر بين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي
 سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب الاربع أحد الامرين اما اتخاذ زمان السلب والايجاب
 أو صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات أو الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم
 يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر مخمس بالضر ورة وقت حيلولة الارض بينه وبين
 الشمس لاداء ما ولا شيء من القمر مخمس وقت التربع بينه وبين الشمس لاداء ما مع كذب قولنا ليس
 بعض القمر برة مالا مكان العام ١١ قال ((الثالث أن يستدل بصدق لطرفين على كل الاوسط أو
 أحدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر أو بصدق الاصغر على كله
 وسلب الاكبر عن كله أو بعضه أو بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعض
 الاصغر)) أقول وأما الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدهما اما ايجاب
 الصغرى فلا نهالو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس
 وكل انسان حيوان أو كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين
 وهو لا شيء من الفرس بناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بصهال أو لا شيء من الانسان
 بحمار تصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني التخالف وهو لا شيء من
 الفرس بحمار وأما كلية احدى المقدمتين فلا نهالو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم
 كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق أو بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق
 وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانبياء بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس
 بعض الحيوان بناطق أو ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق
 وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة أضرب ثمانية من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالتين صغرى
 مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية

صغرى مع الجزئيتين كبرى بقى الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات
 الرابع كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة لا ينتج هذا الشكل الجزئية لان اخص
 ضروب هذا الشكل الموجبتان السالبة والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز
 كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بفرس
 والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان
 الكلى لم ينتج الباقى لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل ضرب تألف من
 موجبتين والثانى اخص من كل ضرب تألف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم
 والا لا تنج الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث
 هو أن يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل (بج) وكل (با)
 أو بصدق أحدهما الطرفين على كل الاوسط والطرف الآخر على بعض الاوسط وهو على وجهين أحدهما
 أن يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كقولنا كل (بج) وكل (با)
 في المثال قولنا بعض (ب) وثانيهما أن يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على
 بعض الاوسط كقولنا بعض (بج) على صدق الاكبر على بعض الاصغر أى يستدل
 بالضروب الثلاثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض (ج) أو يستدل بصدق الاصغر على
 كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط أو سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل (بج) ولا شئ
 من (با) أو ليس بعض (با) أو يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل
 الاوسط كقولنا بعض (بج) ولا شئ من (با) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر أى يستدل
 بالضروب الثلاثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض (ج) قال ((الرابع أن يستدل
 بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر أو بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
 أو بصدقه على كله أو بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر أو سلب
 الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر)) أقول الشكل الرابع
 شرط انتاجه أن لا يجتمع فيه خستان الساب الجزئى لافى مقدمة واحدة ولا فى مقدمتين سواء كانتا من
 جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين أو جزئيتين أو من جنسين كما اذا كانت احدهما سالبة
 والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب أن تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذلك
 اما الاول أى عدم اجتماع السلبتين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه
 لو اجتمع السلبتان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب لعدم
 كقولنا لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار بانسان ولا شئ من الصهايل بانسان والحق في الاول
 التباين وهو لا شئ من الفرس بحمار وفي الثانى التوافق وهو كل فرس صهايل ولو بدل بالكبرى قوله
 بعض الحيوان انسان أو بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية
 والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثانى التباين وهو لا شئ من الفرس بناطق وكقولنا
 بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان أو كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل
 انسان ناطق وفي الثانى التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض
 الحيوان ليس بناطق أو بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي
 الثانى التباين وهو لا شئ من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع فيه خستان المركبة من
 الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن
 التى اجتمعت فيها خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية
 والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى

بأحدهما ويسمى مغالطة) أقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجج والحجة
 إما أن تكون عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلى السمع أو نقلية بأن يكون للسمع
 مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به
 عاص لقوله تعالى أف عصيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار
 جهنم لا يقال الحصر ممنوع فإنه يجوز أن تكون الحجج مركبة من العقلي والنقلي فتكون الحجج إما عقلية
 محضة أو نقلية محضة أو مركبة منهما لا نأقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فإن
 الحجج سواء كانت عقلية أو نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسمع فيها ومادتها يتوقف
 صدقها على العقل فالنقلي المحض محال والحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم إلا أن
 يراد بالعقلي المحض ما يكون مقدما ثابتا بتبين العقل وبالنقلي المحض ما يكون مقدما ثابتا بتبين النقل
 وحينئذ لا تكون الحجج منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من
 العقلي والنقلي بأن تكون إحدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والآخرى بالنقل كقوله الموضع عمل وكل عمل
 لا يصح إلا بالنية لقوله عليه الصلاة والسلام اغما الأعمال بالنيات فإن المقدمة الأولى عقلية والثانية
 نقلية والمصنف اعتبر الوجه الأول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الأخير فجعل ثلاثة
 أقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى أي الحجج العقلية إما أن تكون مقدماتها قطعية
 ضرورية أو مكتسبة وتسمى برهاننا ودليلا وإما أن تكون مقدماتها غير قطعية أي ظنية أو مشهورة
 ويسمى خطابة وإمارة وإما أن تكون مقدماتها مشبهة بأحدهما أي بالقطعية أو بالظنية أو المشهورة
 وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية تنتج نتيجة قطعية والإمارة قياس مؤلف من
 مقدمات ظنية صرفة أو مشهورة صرفة أو مختلطة منهما إما أن تكون مقدماتها قطعية مفيدة لظنية
 والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية أو بالظنية أو بالمشهورة قال ((والمبادئ اليقينية ما
 يحزم به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى أوليات وبداهيات أو بواسطة تصورها بالذهن عند تصورهما
 مثل الأربعة زوج وتسمى قضايا قياساتها معها أو الحس وتسمى مشاهدات وحسيات أو كلاهما معا
 والحس هو حس السمع مثل أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جع كثير يحزم العقل بامتناع تواطؤهم على
 الكذب وتسمى متواترات أو غيره مثل أن يشاهد ترتيب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه
 ليس على سبيل الاتفاق والامساك دائما ولا كثيرا كترتيب الاسهال على شرب السقمونيا ويسمى
 تجربات وقد تنكفي الشاهدة مرة أو مرتين لا تضمام القرائن اليها كالحكم بأن نورا قهقري مستفاد من
 الشمس وتسمى حدسيات) أقول لما ذكر أقسام الحجج العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة
 أراد أن يبين مبادئها وهي القضايا التي تؤلف منها الحجج فقدم مبادئ البرهان والمبادئ اليقينية هي
 المبادئ الأول للبرهان وهي قضايا يحزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
 أو بالبدية أو تصورا أحدهما بالكسب وتصور الآخر بالبدية كقولنا الكل أعظم من الجزء والممكن
 في وجوده يحتاج إلى مرجح وتسمى أوليات وبداهيات أو قضايا يحزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها بل
 بواسطة تصوره بالذهن عند تصور طرفيها مثل الأربعة زوج فإن العقل يحزم بأن الأربعة زوج لا بمجرد
 تصور طرفيها بل بواسطة تصوره بالذهن عند تصور الزوج والأربعة وهو لا انقسام يتساوى بين فإن العقل
 عند تصور الزوج والأربعة يتصور الانقسام يتساوى بين فحصل عند تصور هذين وهذان الأربعة
 منقسم يتساوى بين وكل منقسم يتساوى بين زوج فالأربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لأنه
 عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط أو قضايا
 يحزم الحس بها أي قضايا يحزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
 مضبنة والنار حارة والحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فرجا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا

مشاهدات وحسيات فان الحاكيم هو العقل لكن بواسطة الحس فيسمى الحس حاكما لان الحكم بسببه
أوقضايا يجزم بها العقل والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم
العقل بامتناع نواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا بامتيازات كعلمنا بالانتماء الخاص الماضية والبلاد
الناطقة وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم وانما
اعتبر ان يكون يمكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن
جمع كثير غير محصور لكثيره واعتبر جزم العقل بامتناع نواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع
نواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به أوقضايا يجزم بها العقل والحس هو غير حس السمع مثل
ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب
انضمام قياس خفي اليها وهوانه لو كان الترتيب المذكور اتفاقا لما كان دائما ولا كثيرا كحكمنا بأن
شرب السموم دائما سهل بسبب مشاهدته الاسهل عقيبته مرارا كثيرة وتسمى تلك القضايا بتجربيات
وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف هيات تشكل النور فيه بسبب قربها وبعدها من الشمس وتسمى حسيات والفرق بين
الفكر والحس ان الاوسط اذا انتهت النفس اليه طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس
من غير شوق وطلب أو عقيب طلب وشوق من غير حركة وتماثل ما هو وسط له فهو الحس وقيل الفرق بين
الحس والتجربة ان التجربة تتوقف على فعل بنفسه له الانسان حتى يحصل المطلوب له بواسطة فان
الانسان ما لم يجرب الدواء اما ابتداء له أو باعطائه غيره مرة بعد أخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه سهلا
بخلاف الحس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادئ اعتراضات وشكوك لكن
لما لم تعرض المصنف لها أعرض عنها **قال** ((وأما الظنيات فقد مات بحكم العقل بهامع تجويز تقيضها
تجويزا مروجها وأما المشهورات فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة أو بسبب رقة أو جبهة مثل العدل
حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمود)) أقول لما فرغ من مبادئ البرهان
شرع في مبادئ الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات بحكم العقل بهامع تجويز تقيضها تجويزا مروجها
كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بأن كل من يطوف بالليل فهو سارق وأما
المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهورا لمصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم
قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمود أو بسبب جبهة مثل قولنا كشف العورة عند
الناس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع الهيات
النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد أحد أو يمارس عملا ثم عرض عليه هذه
القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها اما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل
يحكم بها **قال** ((وأما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في أمر غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل
موجود فانه جسم أو حال في جسم وقد يستعمل فيها الخيلات وهي قضايا تذكّر لترغيب النفس في شيء
أو تنفيرها عنه وقد تكون صادقة أو كثر ما تستعمل فاما تستعمل في القياسات الشعرية)) أقول وأما
مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة بحكم بها الوهم قياسا على
المحسوسة اذ الوهم تابع للحس في حكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود فانه جسم أو حال
في جسم ولولا ان العقل والشرايع دفعتهما العبدات من المقضايا الاولى وعلامة كذبها ماعادة الوهم
العقل في المقدمات المنتجة لتقيض حكمه فاذا وصل الى النتيجة تكص الوهم على عقيبته واستبعده وقد
يستعمل في المغالطة الخيلات وهي قضايا تذكّر لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه وتؤثر في النفس
عند ورودها تأثيرا عجيبا من قبض أو بسط وقد تكون صادقة أو كثر ما تستعمل الخيلات فانما
تستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر باقوته سيالة فتنبسط النفس وترغب

فيها وكقول المرغب عن العسل العسل مرة مقيمة فتنتفر عنها الطبيعة ﴿ قال ﴾ (والثانية ما صح نقله من عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو اغما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح اذا العقل أصل النقل وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه أيضا) أقول لما فرغ من الحجّة العقلية شرع في الحجّة النقلية والثانية أي الحجّة النقلية دليل صح نقله من عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام لأن الدليل العقلي دل على صدقهم لأنهم ادعوا الصدق وأظهروا المجزأة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وغما قال عقلا لأنه يمنع أن يعرف صدقهم نقلًا والدليل النقلى اغما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لأنه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد من ان يتواتر عندنا لأن التواتر عند غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيباتها لأن النقلى اغما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية اغما تستفاد من رواة العربية فلم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك فإنه لو كان مشتركاً احتمل أن يكون المعنى الذى فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لأن احتمال أحده هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لأن احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثانى الذى ورد فيه النسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذى لو كان لترجح على النقلى اذا العقل أصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلم يترجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل عليه أو وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب الأصل الذى هو العقل لتصديق الفرع الذى هو النقل وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الأصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع أيضا لأن تصديق الفرع مبنى على تصديق الأصل فاداننى اتنى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي ﴿ قال الفصل الرابع فى أحكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمعية أنكروه مطلقا والمهندسون فى الالهيات لنا اننا علم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ وعلم معه وجود الملزوم أو عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وأيضا من علم أن العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم فطعا ان له سببا ﴾ أقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى أحكام النظر وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثانى انه كافى في معرفة الله تعالى الثالث فى وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمعية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الاصنام يقولون بالتنامح أنكروه مطلقا وجميع من المهندسين أنكروه فى الالهيات زاعمين ان المقصود فيها الاخذ باللاحق والاولى واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به فى العدديات والهندسيات لنا ان النظر الصحيح أى المستجمع للشروط يفيد العلم مطلقا سواء كان فى التصورات أو فى التصديقات الالهية أو فى غير الالهية اما فى التصورات فلما مر فى الاقوال الشارحة واما فى التصديقات مطلقا فلاننا علم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ كالزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار فى مثالنا أو عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول أى العلم بوجود الملزوم أى بوجود النهار وجود اللازم أى طلوع الشمس ومن الثانى أى العلم بعدم اللازم أى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم أى عدم وجود النهار وأيضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح فى الالهيات يفيد العلم لأن الدليل الثانى من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين ﴿ قال ﴾ (احتجت السمعية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب

النظران كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل الثاني أن المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف نعرفه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معالانا نجد من أنفسنا اننا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى أخرى والمقدمة الواحدة لا تنقيح وأجيب عن الاول بان العلم به وبإستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضروري وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني ان طرفيه معا معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعيينهما فاذا حصل غير عن غيره ببارقيه وعن الثالث بان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم باللازمة أو بالعدم بينهما أقول - تحت السخمية بوجوه الاول ان العلم بالحاصل عقيب النظران كان ضروريا لما بان خلافه أي لما ظهر خطؤه لان الضروري امتنع خطؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه أي يظهر خطؤه وان كان نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل على تقدير أن يكون العلم بالحاصل عقيب النظر نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز أن يكون لازم النظر الثاني ضروريا أجيب بانه اذا كان العلم بالحاصل عقيب النظر نظريا يلزم أن يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا محصص وحينئذ يلزم التسلسل ولقائل أن يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المصنف ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم بالحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم بالحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظري ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكرنا فانه قال العلم بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا ولا يلزم التسلسل وهو محال ولعل المصنف أراد هذا لكن عبارته لا تفيد الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معالانا نجد من أنفسنا اننا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة أخرى فال حاضر في الذهن أبد ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وأجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب بالحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري والعلم بإستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب أيضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه أي لما ظهر خطؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل أن يقول اختصار هذا الشق وهو ان العلم بالحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم بالحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال أراد بكونه ضروريا أن كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه حصل بغير نظر لا نأقول لا يكون حينئذ الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى فلهذا جعل النظر في مقابله عند الترديد وأيضا لا يكون حينئذ قوله وظهور الخطا بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطا بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله والعلم بإستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضروري في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قررره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بان ضرورة أو بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة واستلزم الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا

التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده
خطؤه قلنا ظاهره والخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمات ان اذا كان ضروريا وكانت
المقدمات ضرورية يمين أي يمينتين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضروري بان اللازم
من الضروري أي اليقيني ضروري أي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شيء
آخر فلا يلزم التسلسل وانما اختار الامام من التردد الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق
متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري
وما يتوقف على النظري نظري على رأى الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى
ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما وأجيب عن الوجه الثاني بان
طريق المطلوب معلومان والنسبة بينهما مهمة أي تكون النسبة الايجابية أو السلبية متصورة ولم يحصل
عند العقل ان بينهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على
هذا الوجه لم يمنع طلبه لانه حينئذ من حيث التصور يتوجه اليه الذهن في طلب حصول أحدهما أي
الحكم الايجابي أو السلبي على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم
الاجبائي أو السلبي على التعيين الذي هو المطلوب فميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو
العلم المطلوب على ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب لوجه له لان المطلوب هو العلم الذي هو لازم
النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب ولم يلزم
من انتفاء الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلا لم يتم شاملا للتصور أيضا لان
الجواب عن التصور قد تقدم وأجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمات معاكما يستحضر طرفي
الشرطية ويحكم باللازمة في المتصلة أو المعاندة في المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين
دفعه واحدة في الذهن لان الحكم باللازمة أو المعاندة موقوف على تصورهما معا لا امتناع الحكم باللازمة
أو المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل أن يقول ان التصديق الذي هو لازم النظر انما
يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور
الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لابد فيهما من نفس الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن
ان يحصل دفعة واحدة وان أمكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول
العلم بالمطلوب وكذلك المقدمات والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد
وقال ((واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة
ولاجازة العقل كما سند كره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوما عليه الثاني ان أقرب الامور الى الانسان
هو ربه التي يشير اليها بقوله أنا وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انهما هي وكيف هي فما
ظنك يا بعدد هاهنا الارهاق والعقول وأجيب عن الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين
باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك وعن الثاني بأنه دليل على عسره ولا شئ فيه اذ الوهم يلبس
العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الآهواء
والسلف منعوا منه الا الافراد من الازدكباء بل الكلام في الامتناع)) أقول احتج المهندسون
المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات
لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فاللزم كذلك اما باللازمة
ظاهرة وأما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف
على تصور المحكوم عليه وبه لا امتناع العلم بانسبأ أمر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم
بنسبة أمر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانها غير

معقولة ولا جائزة للعقل لما سئذ كره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه وبه والثاني ان أظهر الاشياء للانسان وأقر بها اليه هو بته التي يشير اليها كل أحد بقوله انا ولم يكن النظر مفيد العلم بها لانه لو كان مفيد العلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهر وأما بطلان اللازم فلان ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ماهي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب أكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سر يان ماء الورد في الورد والنار في الجرة وذلك الساري هو المخاطب والمناقب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن طرق الفساد اليه فاذا دارفه تدعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزأ في القلب ويعزى هذا الى النظام وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس مزاج فساد البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتدعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متميز ولا حال في المتميز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء وهو اختيار الامام الغزالي وأكثر آراء باب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع أظهر الاشياء اليه وأقر بها اليه ذلك فما ظنك يا بعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه وأجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وما ذات الله تعالى كذلك أي متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب أمر اليه فيصير ان يكون النظر في الالهيات مفيد العلم وأجيب عن الثاني بأن اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتقانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلاصهم ببعض الشرائط المعتمدة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه فان مأخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلبس أي يخاط الوهم العقل في مأخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت في بحث الالهيات الآراء وتصادمت الآهواء والسلف ممنوعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يعرف عنها شبهة رحمهم الله قال رحمهم الله (فروع الاول النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقبيه مادة عند الشيخ أبي الحسن الاشعري وجوبه عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء آخر كحركة اليد والمفتاح وتبين فساد بيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء الثاني الاشبه بالحق انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والالمانقاوت الاشكال في حلا الانتاج وخفائه الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا) أقول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا ثلاثة الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها والنتيجة تفيض عليه عقبيه عند الحكماء بطريق العادة عند الشيخ أبي الحسن الاشعري أي النظر الصحيح يستعقب العلم لا طراد العادة بذلك كحصول الشيع بعد الاكل من غير وجوب وجوبه عند الحكماء أي النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقبيه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام قالت المعتزلة النظر الصحيح يولده النتيجة في الذهن

ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليداً والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل جميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى أنفسها واستندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم بالنتيجة في نفسه أمر ممكن فيكون مقدور الله تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته والدليل على أن حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتككتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة أو لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ أبو علي ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن أعني الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم بالنسب الا كبرالى الاصغر بل لابد بعد استحضار المقدمتين من أمر آخر وهو التفتن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية أى العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو اتفق هذا العلم أعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم أيضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة متفتحة البطن فظن انها حبلى لعدم التفتن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حتى قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغاير التينك المقدمتين وحينئذ يكون مقدمة أخرى لابد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التمام مع الاوابعين كالكلالام في كيفية التمام الاوابعين ويغضى ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات وأما ان لا يكون معلوما مغاير للمقدمتين وحينئذ استحال أن يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط وأما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة واقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة أخرى قلنا ان عثيت بكونه مقدمة أخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التمام بينه وبين الاوابعين بل لابد له من دليل وان عثيت بقولك انها مقدمة أخرى انها مقدمة نسبها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى أو بالعكس حتى تحتاج الى التمام بينهما واندراج احدهما في الاخرى فممنوع وأما حديث البغلة فلا شيخ ان يقول لو لم يعلم بأن هذه البغلة داخل تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى أمر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة وأما أن العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما أورده على سبيل المثال فلا اعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول المصنف الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والاى لولم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد أى الذى يكون أحد جزأيه المادة والصورة أو كلاهما فاسدا أى لم يكن مشتقا على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة أو بحسب الصورة أو بحسبهما لا يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه أى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذى هو ضد

العلم قال الامام وهو الحق عندى فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمحصل حصول هذين الجهلين استحالة أن لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بأنه لو استلزم الجهل لكان نظراً الحق في شبهة المبطل بفيده الجهل أجاب الامام بأنه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظراً المبطل في دليل الحق بفيده العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جواً بنا عما قالوه بان يقال الحق اذا نظر في شبهة المبطل انما يحصل له الجهل بذلك المسئلة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المصنف والحق ان الفساد ان كان مقصوراً على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصوراً على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصوراً على المادة يكون القياس مستلزماً للنتيجة لما عرفت ان القياس الذى تكون مقدماته كاذبة يستلزم النتيجة وذلك كالمثال الذى ذكره الامام وان كان الفساد مقصوراً على الصورة أو شاملاً للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لاتقاء ماله صلاحية الاستلزام اذا المستلزم هو القياس على الوجه الخاص ﴿ قال ﴾ (الثانى فى انه كافى فى معرفة الله تعالى ولا حاجة الى العلم ويدل عليه ما ذكرناه واحتجت الاسماعيلية بان الخلاف والمرء مستمر بين العقلاء فى ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وأيضاً الانسان لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم فكيف باضعفها وأجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك وعن الثانى بان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادئ والجميع ويرى الشكوك والشبه كان أوفق وانما النزاع فى الامتناع ﴿ أقول المبحث الثانى ان النظر الصحيح كافى فى معرفة الله تعالى ولا حاجة الى العلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العاقل ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم يكن خلافاً للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويحملون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدى الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق الحق والنجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذروهم عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموه بالتعليمية ثم افرقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يمتدى الى معرفة الله تعالى أصلاً بل يعزل بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزل عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لابد من امام يرشده الى وجوده الادلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كافى فى معرفة الله تعالى بل لابد من معلم يوجهين الاول ان الخلاف والمرء أى المجادلة مستمرة بين العقلاء فى المطالب الالهية ولو كفى العقل فى ذلك لما كان كذلك أى لما كان الخلاف والمرء مستمرا بين العقلاء فى ذلك والملازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثانى ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل لابد من أستاذ يهديه واذا كان حالهم كذلك فى أضعف العلوم فما ظنك باضعفها وهو معرفة الله تعالى وصفاته وأحكامه وأجيب عن الاول بان العلم قلاء ما أتوا بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمرء وأجيب عن الثانى بأنه لا نزاع فى العسر فان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادئ التى تتألف منها الجميع ويعلم الجميع ويرى الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل وانما النزاع فى الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ﴿ قال ﴾ (الثالث فى وجوبه النظر فى معرفة الله تعالى واجب أما عندنا فله قوله تعالى قل انظر وماذا فى السموات والارض ونحوه وأما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عندنا وهى لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب ﴿ المطلق الا به فهو واجب واغترض عليه بان مبناه

على حكم العقل وسبأنى الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع وبأن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه فدل على أن الوجوب ليس إلا من الشرع قيل لو وجب من الشرع لزم الخيام الانبياء فإن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر قلنا لو وجب عقلا لآخى أيضا لأن وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات نفتقر الى انظار دقيقة)) أقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا هل هي فرق بين فرقته قاطرا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضات وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية أصحاب الطريقة وفرقة قاطرا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل ولنرجع الى المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق أصحابنا والمعتزلة أما عند أصحابنا فالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وأما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق أى الذى يجب فى كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب المطلق الذى لا يتم الا بامره يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدورا للمكلف لا يستدعى وجوب الواجب وجوبه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسبأنى الكلام فى ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا أمكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز أن تحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كما هو رأى الاسماعيليه أو بالالهام كما هو رأى حكام الهند أو بتصفيه الباطن كما هو رأى أهل التصوف وهو الحق وأيضا هذا الدليل مبنى على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة أيضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذى هو التعذيب قبل البعثة ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلى ونفي الوجوب العقلى يستلزم الوجوب الشرعى فدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم الخيام الانبياء واللازم ظاهر البطلان ببيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجود النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر حينئذ بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بشيئ الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المجزئة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المجزئة على صدقه متوقفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور ويلزم الخيام الانبياء قلنا لو وجب النظر عقلا لزم الخيام الانبياء عليهم الصلاة والسلام واللازم باطل ببيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات متوقفة على انظار دقيقة

فان العلم بوجود النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجود معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى أنظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فوجوب النظر نظري واذا كان كذلك فللمكلف مخاطب أن يقول لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ولا أعلم وجوبه الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوده والعلم بوجوده موقوف على النظر فيلزم الدور ويلزم الاخام ﴿﴾ قال ﴿﴾ الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة أبواب الاول في الامور الكلية وفيه فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم ومن ثلث القسم وقال المتحقق ان تحقق باعبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحدو الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وقال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا فالثابت عندهم أعم من الموجود لا تقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم أعم من المنفي لصدقه على افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتو الحال منهم قسما آخر فقالوا الكائن ان استقل بالكائناتية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال ﴿﴾ أقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادئ للالهيات والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بعالمه المبادئ وذكر فيه ثلاثة أبواب لانه لا يتخلو اما أن يكون جوهر أو عرض أو ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجوهر وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادئ لباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحديث الفصل الخامس في الوحدة والكمية الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم المعلومات على رأي الاصحاب والمعتزلة والحكا والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم وفيه لان المعلوم اما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم فالمعلوم ينقسم في القسمين ومن اصحابنا من ثلث القسم وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعبار نفسه مع قطع النظر عن غيره أي لا يكون تحققه تابع للتحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعبار غيره أي يكون تحققه تابع للتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة في ان تحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لخصر الحال فيهما وحدو الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله سفة اخترزبه عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله غير موجودة في نفسها اخترزبه عن الصفات الموجودة في نفسها كالعلم والقدرة وقوله ولا معدومة اخترز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود اخترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بموجود قيل ان هذا الحد اغايب سنقيم على رأي اصحابنا وأما المعتزلة فلا يستقيم على أصلهم فان من الاحوال ما ثبت في العدم كالجوهرية لان الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالي الوجود والعدم فهي اذن صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا لربما كان أن يحجب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز أن تكون قائمة بموجود معدوم والجوهرية كذلك وقال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه أي تقرر وغير في الخارج وهو الشئ والثابت وان لم يتحقق في نفسه أي لم يقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا فالثابت أعم من الموجود لا تقسامه الى الموجود

والمعدوم والمعدوم أعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل أنهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد مثبتا والحال من المعتزلة قسما آخر وقالوا الكائن ان استقل الكائنية أى لم تكن كائنيتها تبع الكائنية أمر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية أى تكون كائنيتها تبع الكائنية أمر آخر فهو الحال والحاصل أن أصحابنا الذين لم يشبهوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسم الموجود الا قسم واحد وهو المعدوم والمثبتون للحال من أصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسم الموجود قسمين معدوم وحال وأكثر المعتزلة الذين لم يشبهوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت له كون في الاعيان فجعلوا قسم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنغيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى أربعة أقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالوجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان مستقل بالكائنية فبانقضاء الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانقضاء الكون في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانقضاء الثبوت يتحقق المنفي **قَالَ** ((وقال الحكماء كل ما يوضح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب الى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع أى محل يقوم ماحل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموه الى ما لا أول لوجوده وهو القديم والى ما له أول وهو المحدث والمحدث الى متخير وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض والى ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان اشارة الباري تعالى فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب ومنع بأن الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب)) أقول لما ذكر تقسيم المعلومات على رأى الاشاعرة والمعتزلة أراد أن يذكر التقسيم على رأى الحكماء قال الحكماء كل ما يوضح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يوضح ان يعلم ليحل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم أعم من المعلوم وغيره فان كثير من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعدوم لخرج عن القسمة ما يوضح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في الخارجي فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهني فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع أى محل يقوم ماحل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك أى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ماحل فيه عن الهجولى فانها ان كانت محالة للصورة التى هى جوهر لكن لا تكون مقومة لما حل فيها بل يكون ماحل فيها مقوم لها فان الصورة مقومة للهجولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا أول لوجوده أى لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده أول أى يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متخير أى شاغل للعدم الذى هو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله لكان خلا كذا دخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتخير وهو العرض والى ما يقابل المتخير والحال في المتخير وهو المحدث الذى ليس بمتخير ولا حال في المتخير ثم المتكلمون استحالوا المحدث الذى ليس بمتخير ولا حال في المتخير لانه لو كان المحدث الذى هو ليس بمتخير ولا حال في المتخير متحققا لشاركه الباري تعالى في انه ليس بمتخير ولا حال في المتخير وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة وهو ممنوع ومع بان الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كالوجود والحادث والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسائط متشاركين في سلب غيرهما

عنهم حاول تركيب في ذاتهم ما قال **﴿ الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول في تصور**
الوجود وهو بديهي لو جوه الاول انه جزء من وجودي المتصور بديهي الثاني ان التصديق البديهي
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنيانية
 المتوقف تصورهما على تصور الوحدة والسابق على البديهي أولى بأن يكون بديهيافتصويرات هذه الامور
 بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل واللام يقد قلنا بداهة التصديق مطلقا
 متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم بداهته ولقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور
 الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصور بداهته الثالث الوجود بسيط لا متنازع تركبه
 عن الموصوف به أو بنقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء أعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنهه
الحقيقة أقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود
 الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المععدم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث
 الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لو جوه ثلاثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور
 بديهي وجزء المتصور بديهي متصور بديهي فالوجود متصور بديهي فتصور الوجود بديهي وفيه نظر
 اما أولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهي تصور الوجود بديهي اذا كان الوجود طبيعة نوعية
 مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على رأي الامام ومن يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا
 في اللفظ ظاهر واما على رأي من يقول الوجود بمعنى مشترك بين الوجودات فلا نه مقول بالتشكيك
 على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا
 يلزم من تصور الشيء كوجودي تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلا نه على تقدير ان يكون الوجود
 جزء لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهي تصور الوجود بديهي اذا كان تصور الوجودي
 الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهي فلا
 يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهي تصور الوجود بديهي الوجه الثاني ان التصديق البديهي بأن
 النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان أي التصديق البديهي بأن الشيء اما ان يكون موجودا واما
 ان يكون معدوما مسبق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المسمي تلزم لتصور الاثنيانية
 المتوقف تصورهما على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه والسابق على البديهي
 أولى بأن يكون بديهيافتصويرات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهي مطلقا أي يكون
 بديهي بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهي
 ومن جهة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهي
 مطلقا لم يفسد لانه اذا لم يكن بديهي مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من
 ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بأن بداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول
 العلم بداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهي ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات بداهة العلم بالجزء
 الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل
 لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات
 بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يقد لانه حينئذ يحتمل ان يكون بعض اجزائه
 غير بديهي والوجود منه ولا يحد ان يقال العلم بداهته مطلقا لا يتوقف على العلم بداهة العلم بالجزء
 لان العلم بداهته مطلقا دون العلم بداهة العلم بالجزء محال ثم رد المصنف هذا الوجه بأنه قال لقائل ان يقول
 التصديق متوقف على تصور كل من أطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود
 باعتبار ما لا يقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجه فجاز ان يكون تصور
 باعتبار ما بديهي وتصور حقيقته أوسا نال وجوده غير بديهي وأيضا لقائل ان يقول لانه لم ان السابق

على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهيًا فإن التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الأعلى تصور طرفيه بخلاف أن يكون كل من تصور طرفيه أو أحدهما بالكسب مع أنه سابق على التصديق البديهي الوجه الثالث أن الوجود بديهي التصور لا ناتصور الوجود فتصوره إما بالمداخلة أو بالكسب إذ لا واسطة بينهما والثاني ممنوع فتعين الأول وإنما قلنا إن الثاني ممنوع لأنه لو كان كسبها المكان كسبه إما بالمد أو بالرسم واللازم باطل لأن الوجود بسيط لأنه لو كان مركبًا لكان له جزء بخزوه إما وجود أو معدوم وكل منهما محال إما الأول فلا امتناع تركب الشيء من الموصوف به ولا يلزم أن يكون الشيء جزء نفسه وأما الثاني فلا امتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه ولا يلزم أن يكون نقيض الشيء جزءه فلا يكون لا وجود جزء فلا يكون مركبًا فيكون بسيطًا فلا يحد ولا يرسم لأن الرسم إنما يكون بما هو معروف منه ولا شيء أعرف من الوجود وإن كان شيء أعرف من الوجود فليس يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قررنا دفع الاعتراض بأنه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بدهيته ولقائل أن يقول لا نسلم أن جزء الوجود إذا كان موجودًا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه وإنما يلزم أن يكون الوجود جزءًا من الموجود إذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فإن الموجود هو شيء الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه لا يقال فيه أنه يلزم أن يكون ما فرضناه جزءًا للوجود معروضه وهو ممنوع لا نناقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضه واعتبر الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه إذا قيل الناطق إنسان يكون قضية صادقة لأن كلام المتساويين يصدق على الآخر فإن الإنسان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا دخلا في حقيقة فيكون خارجا لازماله وكل محمول خارج لازم عارض والموضوع معروض له واعلم أن الحق أن تصور الوجود بديهي ولا شيء أعرف من الوجود فإن كل ما يعلم فاعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهيية فإن الحكم فيها لا يتوقف الأعلى تصور الطرفين والبديهي لازم بين تصور الوجود فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود إلى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكك على بعض الأذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فإن الوهم راحم العقل في إدراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج إلى تنبيه فابذل كرايمانه إنما هو تنبيه لتنبيه النفس في تصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم لا برهان وإن كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع قال ((الثاني في كونه مشتركًا مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا أن الجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبًا وجوهرًا وعرضًا ونقسم الموجود إليها ومورد القسمة مشترك)) أقول لا فرغ من المبحث الأول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركًا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ أبو الحسن الأشعري فإنه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب إليه الجمهور واحتج عليه بوجهين أحدهما تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركًا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبًا وجوهرًا وعرضًا واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلا أنه لو لم يكن الوجود مشتركًا لكان مختصًا سواء كان ذاتيًا للخصوصيات بأن يكون تمام ماهيتها أو فصلًا لآلها أو عرضًا لآلها وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فإن انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه المختصة وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبًا وجوهرًا وعرضًا التردد في وجوده وأما بيان بطلان اللازم فلا نحتاج بوجهين التردد في كونه واجبًا وجوهرًا وعرضًا فإذا تحققنا وجود شيء تمكن جزمنا بوجوده مع التردد في كون سببه واجبًا وجوهرًا وعرضًا الوجه الثاني تقريره أن تقسيم الموجود إلى

الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين
الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود بينها
اشتراك الوجود بينهما فيلزم لا يجب أن يكون مورد القسمة مشتركاً بين جميع الاقسام بل بين البعض
اذ يصدق قولنا العالم اما واجب أو ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركاً بين جميع الممكنات لكون البعض
غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك
بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض أو غير ابيض والابيض اما حيوان أو غير حيوان وأجيب بان مورد
القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب
اشتراكه بين الجميع واعتراض على هذين الوجهين بأن الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لامن
حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشئ فاننا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم
الاشتراك المعنوي ﴿ قال ﴾ واستدل بان مفهوم السلب واحد فلولم يتقدم مقابله بطل الحصر العقلي ومنع
بان كل ايجاب له سلب يقابله ﴾ أقول هذا دليل حريص على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع
الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلولم يتقدم مقابله أعني مفهوم
الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشئ اتمان يكون معدوماً وموجوداً
واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من أحلي البديهيات بيان الملازمة أنه اذ لم يتقدم مفهوم
الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد لجاز أن لا يكون الشئ معدوماً ولا موجوداً بهذا الوجود
بل بوجود آخر ومنع باننا لم نعلم أن مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله وأجيب بأن كل
ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلب متشارك في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب
على الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص
فقد اخطأ وذلك لاننا اذا قلنا زيد امان ان يكون موجوداً بوجوده الخاص أو معدوماً بعدمه الخاص لم يحزم
العقل بالانحصار بل يطلب قسم آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد امان ان يكون موجوداً أو معدوماً فان العقل
يحزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى
الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لاراهين اذ كون
الوجود معنى مشتركاً بديهي وبديهي لا يتوقف على البرهان ﴿ قال ﴾ الثالث في كونه زائداً خلاقاً للشيخ
مطلقاً والحكمة في الواجب اما في الممكنات فلاننا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم
عليها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضاً فالماهيات
متخالفه والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزأ منها والالكانات لها فصول تشار كهنا في مفهوم الوجود
ويكون لها فصول أخرى وتسلسل ﴾ أقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفاً مشتركاً بين جميع
الموجودات أراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائداً على الماهيات فان كونه زائداً على
الماهيات متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائداً على الماهيات في الواجب
والممكنات خلافاً للشيخ أبي الحسن الاشعري مطلقاً أي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شئ عين
ماهية وخلافاً للحكمة في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائداً على
ماهياتها امان الوجود زائداً في الممكنات فلوجوه ثلاثة الاول تقريره اننا نتصور الماهيات الممكنة ونشك
في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلولم يكن الوجود زائداً
على ماهياتها لنشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورهما وذلك لانه اذ لم يكن الوجود زائداً على
ماهياتها لكان اماناً نفسها وأدخالها على التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورهما لامتناع الشك
في ماهية الشئ وذاتيه عند تصورهما لانه اذا تصورنا شئ يجب اثبات ذاته له أي لا يمكن تصور الشئ الا بعد
تصور ذاته موصوفاً به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورهما اذ يستحيل الشك

في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فإن قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصوره عبارة عن وجوده في الذهن أجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن أن نشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا أمكن أن ننكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فإن قيل يجوز أن تكون الماهيات التي لم تصورها لا نشك في وجودها عند تصورها أجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست بقابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود بنفس الماهية ولا داخلها فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة للوجود مشتملة من حيث المعنى فلا يكون الوجود بنفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات أو تخالف الوجودات ولا يكون جزأ من الماهيات لانه لو كان الوجود جزأ من الماهيات يلزم أن تكون الماهية ملتبسة من أجزاء غير متناهية بالفعل واللازم بطلان الملازمة فلان الوجود لو كان جزأ من الماهيات لكان أعم من الماهيات المشتركة إذ لا ذاتي أهم منه فيكون جنسا فتكون الأنواع المندرجة تحته متميزة بعضها من بعض بقصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال وإذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للوجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والجناس وكذلك فصول الفصول ويشمل الى غير النهاية فيلزم تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية بالفعل وأما بطلان اللازم فلان أجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قبل ان أراد بالحكم الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فسلم وان أراد كلياً وهو ان يكون الوجود زائدا في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئياً وهو ان يكون الوجود ليس بزائدا في جميع الماهيات وحينئذ يجوز ان يكون زائدا في البعض وعيناني البعض أو جزأ في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من أجزاء غير متناهية أجيب بان اختلاف الوجود في العررض والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العررض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا أو جزأ فكذلك فان قيل لانه لم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك أجيب بانه اذا كان مشككاً يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب وبهذا يدفع أيضاً ما قيل من انه اذا كان الوجود جنساً للماهيات يكون عرضاً عاماً للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وأيضاً الجنس انما يكون عرضاً عاماً للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود وأما اذا كان هو الوجود فلا  قال (احتج الشيخ بانه لو زاد لتمام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي هي) أقول احتج الشيخ أبو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لتمام الوجود بالمعدوم واللازم بطلان الملازمة فلان الوجود اذا كان زائداً على الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائماً بالمعدوم وأما بطلان اللازم فلا امتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه أجاب المصنف بان لا نسلم ان الوجود اذا كان زائداً على الماهية يكون قائماً بالمعدوم بل يكون الوجود قائماً بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود والعدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان تكون موجودة أو معدومة إذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم أن يكون الوجود قائماً بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي منفكة عن أحدهما

فانه يمنع انفكاكها عن أحدهما والا يلزم الواسطة وإذا كانت الماهية من حيث هي ليست بوجوده ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم أن زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى أن العقل إذا تصوّر الماهية لم يجد لها نفس الوجود ولا مشتملة على الوجود بل وجد الوجود غير نفسه - هاوغير داخل فيها فإتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كإتصاف الجسم بالبياض فإن الماهية ليس لها وجود منفرد وإعارضها المسمى بالوجود وجود آخر فيعمل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية إذا كانت فيكونها وجودها والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائداً إلا في العقل ﴿ قال ﴾ (وأم في الواجب فلو جوه الأول أنه لو تجرد لتجرد لغيره وإلا امتنعت لوازمه فيكون ممكناً قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج إلى عدمه قبل الوجود مثـ بكت قلنا إن سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة ولا يلزم ترك الوجود أو المباشرة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وإيضاً فالواقع على أشباه التشكيك لا بد وأن يكون من عوارضها فالمعروضات إن تماثلت أو تجانست باعتبار آخر لم يلزم المحالان المذكوران وإن تباينت كان كل واحد منهما مخالفاً بالذات للآخر ومشاركاً له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى الثاني مبداً الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود والامكان السلب جزاً منه قيل التجرد شرط تأثيره قلنا فيكون كل وجود سبباً إلا أن الأثر يختلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله الثالث أن وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته ﴿ أقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائداً في الممكنات شرع في الاحتجاج على أن الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الأول تقريره أنه لو لم يكن الوجود في الواجب زائداً عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لأن الوجود مثـ ترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائداً عليه فيلزم أن يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد أي الوجود الذي لا يكون هارضاوحيث لو تجرد الوجود لتجرد لعله غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملزومة فلأنه لو لم يكن تجرد الوجود لعله غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون العبرد لازماً لذات الوجود من حيث هو وهو الوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضياً للتجرد في الممكنات فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو وهو محال فثبت أنه لو تجرد الوجود لتجرد لعله غير الوجود واما بطلان اللازم فلأنه لو تجرد الوجود في الواجب لعله غير الوجود لكان ممكناً وهو محال ولو قرر هذا الوجه بهـ هذا الوجه وهو أن الوجود المشترك بين الواجب والممكنات إما أن يقتضي التجرد أو يقتضي اللا تجرد أو لا يقتضي التجرد ولا اللا تجرد - الأول يقتضي التجرد في الممكنات أيضاً والثاني يقتضي اللا تجرد في الواجب أيضاً والثالث يقتضي أن يكون كل من التجرد واللا تجرد لعله غير الوجود فيلزم أن يكون الواجب ممكناً لكان أولى قيل المقتضى إلى العلة اللا تجرد الذي هو العـ روض واما التجرد الذي هو اللا عـ روض فلا يقتضي إلى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعـ روض لأن التجرد هو عدم العـ روض فيكون فيه عدم الموجب للعـ روض إجاب المصنف عنه بما يمكن تقريره من وجهين أحدهما أنه حيث لا يحتاج الواجب إلى عدم الموجب للعـ روض وعدم الموجب للعـ روض غير الواجب فيحتاج الواجب أن يكون غير الوجود فيكون ممكناً وثانيهما أنه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعـ روض لا يحتاج الواجب إلى عدمه لأن الموجب لعـ روض الوجود للماهيات إنما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعته نوعية حتى يلزم تساوي أفرادها في التجرد واللا تجرد بل الوجود مشكك أي مقول على أفرادها بالتشكيك والمقول على الأفراد بالتشكيك لا يلزم تساوي أفرادها التي هي ملزوماته في التجرد واللا تجرد لاختلفا حيث لا للماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الأنوار مع أن نور الشمس يفتضي إحصار الأعشى ونور غير الشمس لا يقتضي إحصاره إجاب المصنف بالانسان لم أن الوجود مقول بالتشكيك فإن الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم أن الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود

الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب أو المباينة الكلية بين الوجودين أى وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في تمام الحقيقة فلا يخلو- ينشأ ما أن يكون بين الوجودين ذاتي مشترك أولا والاو لا يستلزم التركيب في الوجود الذي هو الواجب والثاني يستلزم المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين أن لو وجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات منساوين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وأيضا الواقع على أشياء بالتشكيك لا بد وأن يكون من عوارض تلك الأشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت أو تباينت باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر غير الوجود لزم المحال ان المذكوران وهما تنافي اللوازم على تقدير التماثل وتركب الوجود الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات أى وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا للغير بالذات مخالفا له في الحقيقة ومشاركه للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقة غيره وهو عين المدعى ولما قيل أن يقول الوجود المطابق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كل رافع على افراده لا على سواه بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع الكم المتصل على المقدار وعلى البيضاء الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا يقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابهض على الثلج والعجاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض المناهيات محمول هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود انعريض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات وأما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله ولا يلزم التركيب أو المباينة الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض بخلاف أن يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للأفراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطابق الذي هو عارض تلك الافراد وأما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منهما مخالفا للغير بالذات ومشاركه في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع أنه منافي لما قيل أولا فباطل اما انه منافي لما قيل أولا فلان ما قيل أولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير اشتراك منافي له وأما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالموجود الخاص للممكنات وهذا يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضي كونه الوجود المطابق عارضا زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب الوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني أنه لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدءا للممكنات هو الوجود وحده أى من حيث هو ومن غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل أما

الملازمة فلان مبدءا الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيود التجرد مدخل في التأثير والالاتكان السلب جزأ من مبدءا الممكنات وهو محال وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان مبدءا الممكنات هو الوجود وحده اشترك الواجب كل وجود في المبدئية لأن كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو وهو محال قبل لانسلم أن مبدءا الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم أن يكون السلب جزأ من المبدأ ونعم يلزم ذلك أن لو كان التجرد جزأ من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز أن يكون التجرد شرط تأثير المبدأ لاجزائه ويجوز أن يكون السلب شرط تأثير المؤثر أجب المصنف بأنه حينئذ يكون كل وجود سببا لأنه يخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل أن يقول مبدءا الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مبين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولو وجد الممكنات فلا يلزم أن يكون كل وجود مشارك للواجب في كونه سببا الوجه الثالثان وجود الواجب مع الوجود لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وحينئذ اما ان يكون الوجود داخل ذاته فيلزم التركيب أو خارجا عن ذاته فيكون زائدا ولقائل ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض لا الوجود الخاص الذي هو عين ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم أن يكون الوجود الخاص زائدا قوله قال في احتج الحكماء بان وجوده لوزاد لا يحتاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن في عروضة له فتقدم ذاته بالوجود على وجوده فيلزم التسلسل أو مبين فيكون ممكنا وأحيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها وجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود قوله أقول احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لوزاد لا يحتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو ذاته أو صفة من صفاته يلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكل في الاول ويلزم التسلسل واما مبين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا وأحيب باننا نختار أن احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نسلم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها ولا يلزم التسلسل وايضا أجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود قوله قال في فرع اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا فلنعمل كونه موجودا لزم الدور قوله أقول لما كان السبب المقارن أعم من ان يكون الذات أو الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة أخص منه والعام كافي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع الكل جعل هذا المسئلة فرعا لتكون وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشيء قد يكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة لازمة وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقة سببا للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجبية سببا للاضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود فليس لاجل صفة أخرى قائمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا فلو عمل كون الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المبين ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي بمنع ان تكون علة للوجود ولنازع مكابر بمقتضى عقله لان بداهة العقل حكمة بوجوب تقدم ماهو علة للوجود والوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطى المفيد للوجود فيمتنع ان لا يكون موجودا والا لانسداد باب اثبات الصانع واما

القابل للوجود فليس يقابل له في الاعميان والا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعميان
ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمع اجتماع الحال والحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو
باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود وانما هو في العقل لا بان تكون
الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان كونها في العين وجودها
العيني بل بان العقل من شأنه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود أو عدم وعدم اعتبار الشيء
ليس اعتبار العدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا
يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما أجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة
لماهية لا للوجود بل هذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود ^{في} قال ((الرابع في ان المعدوم ليس بثابت
لان المعدوم ان كان مساويا للمنفى أو اخص منه صدق كل معدوم منفى وكل منفى ليس بثابت فالمعدوم
ليس بثابت وان كان أعم منه لم يكن نفيها صرارا للمباقي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول
على المنفى فالمنفى ثابت هذا خلاف)) أقول المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشئ لا خلاف في ان المنفى أى
الممتنع لذاته ليس بشئ في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شئ في الخارج على معنى ان له
تقرر في الخارج منفكا عن الوجود فن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن
شئ في الخارج والالزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية
فقد اختلفوا فيه ففهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من
أصحابنا وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة والحقا ومنهم من زعم المعدوم الممكن شئ
متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم
الممكن ليس بشئ في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفى أو اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفى
ولا شئ من المنفى ثابت في الخارج فلا شئ من المعدوم ثابت في الخارج وهو المطلوب وان كان المعدوم أعم
مطلقا من المنفى لم يكن المعدوم نفيًا محضًا لانه لو كان نفيًا محضًا لم يكن فرق بين العام والخاص واذ لم يكن
نفيًا محضًا كان ثابتا وهو مقول على المنفى في صدق قولنا كل منفى معدوم اصدق العام على كل افراد الخاص
وكل معدوم ثابت في كل منفى ثابت هذا خلاف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان أعم من المنفى يكون بعض
افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حينئذ
وأجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن أخص مطلقا من
المعدوم المطلق الاعم اصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفى ضرورة
صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذ لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا
وقال ان يقول المعدوم اذا كان أعم من المنفى لا يقتضى أن يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت
وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفى فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيًا محضًا فلم يبق فرق
بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفى أجيب باننا لانعلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيًا
محضًا بل يكون أعم من المنفى المحض ويكون الفرق بينهما وبين المنفى يجوز صدق المعدوم على المعدوم
الممكن وعدم جواز صدق المنفى على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن
نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبدية ان المعدوم لا يثبت له في الخارج فالاختجاج
على ان المعدوم ليس بشئ في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدول
وهو ان القائمين بان المعدوم شئ قد أثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافية وذلك لانه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى
القدرة لانها لو ثبتت فتأثيرها في الذات أو في الوجود أو في انصاف الذات بالوجود والاقسام الثلاثة
باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال

والحال غير مقدور. وأما الثالث فلأن انصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج لأنه لو ثبت في الخارج إمكان متصفا بالثبوت فأنصافه بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً يلزم التسلسل وهو محال وإذا لم يكن الانصاف ثابتاً في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير. وعلى تقدير جواز التسلسل في الأمور الثابتة لا يكون الانصاف من الأمور الموجودة في الخارج ولا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج وهو المحال وإذا لم يكن الانصاف موجوداً في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير فثبت أنه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئاً في الخارج انتفى القدرة فتكون المناقاة ثابتة بين اثبات القدرة وبين اثبات أن المعدوم الممكن شيء في الخارج فيكون أمرهم دائراً بين نفي القدرة ونفي أن المعدوم الممكن شيء. قال ((احتجبت المعتزلة بأن المعدوم متميز لكونه معلوماً مقدوراً ومراًداً بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبأن الامتناع نفي لأنه صفة الممتنع المنفي فالإمكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت. وأجيب بأن الأول منقوض بالممتنعات والخصاليات والمركبات ونفس الوجود. وعن الثاني بأن الإمكان والامتناع من الأمور العقلية على ما سنبينه)) أقول احتجبت المعتزلة على أن المعدوم ثابت بوجهين أحدهما أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت. أما أن المعدوم متميز فلثلاثة أوجه الأول أن المعدوم معلوم فإن طلوع الشمس غداً معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فإن كل أحد متميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها. الثاني أن المعدوم مقدور لنا فإن الحركة بمنتهى وسرعة مقدورة لنا وهي معدومة وكل مقدور متميز فإنه يصح أن يقال الحركة بمنتهى وسرعة مقدورة لنا ونخلق السموات والأرض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل لنا قبل دخول هذه الأشياء في الوجود فلو لا غير هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال أن يقال أنه يصح منافع كذا ولا يصح منافع كذا الثالث أن المعدوم مرادفان الواحد منقادير يشياً كلقاء الصديق وقد يكره شيئاً آخر كلقاء العدو وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مرادفاً والآخر مكروهاً فثبت أن المعدوم الممكن متميز وأما أن كل متميز ثابت فلأن التميز صفة ثابتة للتمييز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف بوجه الثاني أن الامتناع نفي لأنه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتاً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتاً وإذا لم يكن الامتناع ثابتاً لم يكن الإمكان ثابتاً لأن أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتاً وإذا كان الإمكان ثابتاً لم يكن المعدوم الممكن المتصفاً بالإمكان ثابتاً فثبت أن المعدوم الممكن ثابت. وأجيب عن الأول بالنقض الإجمالي نفي ربه ولو كان الاحتجاج المذكور صحيحاً لزم أن يكون الممتنعات والخصاليات كجبر من زئبق وجبل من ياقوت والمركبات التي تتألف عن اجتماع الأجزاء وتمازجها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم أن يكون الوجود ثابتاً في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا أنه يلزم ذلك لأن هذه الأمور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الأمور ثابتة في الخارج والجواب أيضاً عن الوجه الأول بالمنع على سبيل التفصيل وهو أن يقال إن أريد بالتمييز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً في الذهن ثبوته في الخارج. والآخر لزم أن تكون الخصاليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وإن أريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فإن كون المعدوم معلوماً مقدوراً ومراًداً لا يقتضي تميزه في الخارج. وأجيب عن الوجه الثاني بأن الإمكان والامتناع من الاعتبار العقلية لأمور الأمور الخارجية فلا يلزم من كون أحدهما نقيضاً لكون الآخر ثابتاً في الخارج كما سنبينه. قال ((الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيته وقال به القاضى أبو بكر مناوياً بوجهاتهم من المعتزلة وإمام الحرمين أولاً واحتجوا على ذلك بأن الوجود وصف مشترك ليس بوجود ولا بالتساوي غيره في الوجود فيزيد وجوده

ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا ينصف بمنافيه وبان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في
السوادية فان وجد اكان أحدهما قائما بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلزم منهما
حقيقة واحدة واذا كان كذلك لم يقيام العرض بالعرض وهو محال لما سئل كره وان عدما أو أحدهما
لزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود
ووجوده ذاته يتميز عن سائر الموجودات بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان في ثمنان بالجسم الا ان قيام أحدهما موقوف على قيام الاخرى أو أحدهما قائمة بالجسم
والاخرى قائمة به او الامتناع ممنوع أو التراكيب في العقل لا في الخارج وفيه نظر أقول المبحث
الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال انفق
الجهود على نفي الحال وقد عرفت معناه وهو صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وقال
بثبوت الحال القاضي أبو بكر مئا وأبو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين أولا فانهم أثبتوا
الواسطة بين الموجود والمعدوم وسماها بالحال لئلا يبدى العقل حكمة بان كل ما يثير العقل اليه فاما
أن يكون له تحقق بوجه ما أو لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم والواسطة بين القسمين
الاهم الا ان بقدر الموجود والمعدوم غير ما ذكرنا فحينئذ قد ثبتت الواسطة وبصير المبحث لفظيا واضح
المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شأن للماهيات متخالفة
ومابه الاشتراك أعني الوجود غير مابه لامتياز وجود الاشياء بخلاف الماهيات والوجود ليس بموجود لانه
لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شأن
الوجود بخلاف للماهية بوجه ما ومابه الاشتراك غير مابه لامتياز وجود المشترك بين الوجود وبين
الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر يزيد
وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان عدم مناف للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه
فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصف فاقا لما بالوجود وليس
بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في الاسم
بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس
والسوادية التي هي الفصل المختص به يجب أن يكون أحدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقيم أحدهما
بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلزم
منهما حقيقة واحدة واذا كان أحدهما قائما بالآخر لم يقيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل
أو عدم أحدهما لزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود
موجود قوله لو كان الوجود موجودا ساوى غيره من الماهيات في الوجود وكان مخالفا لها في
خصوصياتها فيكون للوجود وجود آخر يزيد وجوده على ماهيته قلنا يتميز الوجود عن سائر الموجودات
بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ولقائل
ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء له لوجود وذلك الشيء ما نفس الوجود أو
غيره وكلاهما محال اما الاول فلا امتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء لنفسه نسبة تنقضي تغاير
المتنسبين واما الثاني فلا امتناع أن يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
وهي قولنا اما أن يكون الوجود موجودا أو معدوما لا امتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه
اذ لا يصح ان يقال السواد اما سودا أو أبيض أو الضرب اما مضروب أو ليس بمضروب ولئن سلم ان
الوجود يقبل هذه القسمة فتختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا
يكون حالا والجواب عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام أحدهما
بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولا نسلم انه لو لم يقيم أحدهما بالآخر لاستغنى كل منهما عن الاخرى

فانه اذا لم يقم احدهما جابا لآخرى وكان قيام احدهما بالجسم وقوفه على قيام الاخرى به يكون احدهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغنى كل منهما عن الاخرى أو احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالنسبة قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض فلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع أو نقول التركيب بين اللونية والسودانية في العقل وكل منهما جام وجود في العقل لافي الخارج فلا يكونان قائمتين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظرفانه لو كان التركيب في العقل يلزم أن يكون في الخارج أيضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لا مرسية في الخارج ولنا قول ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية كالحيوان والناطق وأما اذا لم يكن الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع من أن تكون صورتان عقليتان مطابقتين لا مرسية في الخارج لا يقال مطابقتيه لاحدهما اتناى مطابقتيه لآخرى لاننا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقتيه اما اذا كان المجموع مطابقتيه فلا

قال الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها وهو شئ مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شئ فان أخذت مع الشخصات والواحد تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهي موجودة في الخارج وكذا الاول لكونه جزءا منه وان أخذت بشرط العراء عنها تسمى مجردا والماهية بشرط لا شئ وذلك المجرد انما يكون في العقل وان كان كونه فيه من الواحد الا أن المراد تجرده عن اللواحق الخارجية والمجرد والمخلوط يتباينان تبانين أحصين تحت أعم وهو المطلق وبه يظهر ضعف ما زعم أفلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا لانه الجزء المشترك بين المخلوقات الخارجية أقول لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في نفس الماهية الثاني في أقسامها اشكال في التعيين المبحث الاول في نفس الماهية وبيان مغايرتها لمعادها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو ونما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فجا به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة بطليقان فالأعلى الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تحقق المعقولات الاول من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يماثلها مثلا المعقول من الانسان والحيوان يعرض له أنه ماهية وليس في الاعيان شئ هو ماهية بل في الاعيان انسان أو فرس أو غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فيقول ان لكل شئ فرض جزئيا كالأكليات أو عارضا أو جنسا أو غيره حقيقة وذلك الشئ تلك الحقيقة ذلك الشئ وهي مغايرة لمعادها من العوارض الملاحقة بها لزمه

كانت تلك العوارض أو مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت أو مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة ولكل واحد من الاجزئ والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات العقلية فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئ ولا طام ولا خاص أي لا يدخل شئ منها في مفهومه وان لم يدخل عنها ولو دخل أحد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شئ مع واحد من هذه الاعتبارات شئ آخر ولا يصدق أحد هذه الاعتبارات عليها الا بصم زائد وأما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئ آخر

ينضم اليه والانسان واحدا لذاته بل يضم صفة الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو هو من غير التفات الى أن يقارنه شئ أولا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو وبسمى المطاق والماهية بالشرط شئ وان أخذ الانسان مع الشخصات والواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شئ وهو الموجود في الخارج وكذا الاول أى المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان أخذ الانسان بشرط العراء عن الشخصات والواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجى أيضا من العوارض وقد فرض مجرد اعني بل اغما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من الواحق الا أن المراد تجر يده عن الواحق الخارجى جيسة فالمجرد والمخلوط متباينان بآين أخصين مندرجين تحت اعم وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل اغما هو في العقل وانه مبين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم أفلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا أزلا وأبدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجى جيسة فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه ويكون مجردا عن الشخصات لانه قد ردم مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمنع أن يكون مخلوطا لان المخلوط مكتمل بالشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من الشخصات والواحق الخارجى جيسة لا يوجد في الخارج والمجرد مبين للمخلوط فلا يكون جزأه ﴿ قال ﴾ (الثانى فى أقسامها الماهية اما أن تكون بسيطة أو مركبة خارجية أى ملتزمة من أجزاء متميزة فى الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والمثلث المركب من الخطوط أو عقلية لا يتميز جزاؤها فى الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا لها والسواد المركب من اللونية والسادية فالأجزاء اما أن تكون متداخلة كالجناس والفصول أو متباينة متشابهة كوحدة العشرة أو متخالفة عقلية كالهوى والصورة أو خارجية محسوسة كالأجزاء البدن وأيضا فاما أن تكون وجودية بأمرها حقيقية كما سبق أو اضافية كالأجزاء الأقرب أو متميزة من بعضها كسرير الملك واما أن يكون بعضها وجوديا وبعضها عدما كالأجزاء الأولى ﴾ أقول المبحث الثانى فى أقسام الماهية الماهية اما أن تكون بسيطة وهى لا جزئية وانما أن تكون مركبة وهى ماله جزئية ثم المركبة اما خارجية أى ملتزمة من أجزاء متميزة فى الخارج بأن يكون لكل واحد من الأجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا أردنا بالروح الصورة الحادثة فى مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجى والآخر مثال للعرض المركب فى الخارج واما عقلية لا يتميز جزاؤها فى الخارج أى لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الكل فى الخارج وجعل المركب بعينه فى الخارج جعل الأجزاء وانما تكون الأجزاء متميزة فى العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج حينئذ الى فصل يقوم به ولم يتميز جنسه وفصله فى الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصله المختص به الذى عبر المصنف عنه بالسادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله فى الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فى الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احدهما سوادا والآخر محسوسا وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والآخر محسوسا وهو السواد فيلزم ان يكون احدهما ذاتيا لطبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فغند اجتماعهما ان لم يحدث هيئته محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هيئته محسوسة فثقلت الهيئته معلولة لا اجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئته هى السواد المحسوس فلا يكون التركيب فى السواد المحسوس بل فى فاعله وقابله وفيه نظر ادلائل ان حدثت هيئته محسوسة يلزم أن تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئته المحسوسة هى مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع

فانه يجوز أن لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة واحدة فلا تكون فارضة
لهما بل متقومة بكل منهما. فافيه كون التركيب في نفسها لا في فعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل
لا يتميزان في الوجود الخارجى اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم أن لا يكون أحدهما محمولا على
الاخر بالمواطأة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطأة اذ يمنع أن يكون الشيء بعينه هو ما يكون
متغيرا له في الوجود وهذا ضرورى فان أحد الموجودين المتغيرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغير
الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطأة لكان التغير في الوجود الذهني أيضا مقتضيا لامتناع
الحمل بالمواطأة فان أحد الموجودين المتغيرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون
الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني أيضا. أجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضى امتناع حمل
الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضى امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن
الوجود الذهني والخارجى فان قيل يعتبر هذا أيضا في الوجود الخارجى فان الجنس المحمول في الخارج هو
الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجى. أجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجى
انما هو في العقل فالأجزاء اما أن تكون متباينة أو متداخلة وذلك لان أجزاء الماهية اما أن يكون بعضها
أعم من البعض أو لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة متشابهة
كوحدة العشرة أو متخالفة معقولة كالهوى والصورة للجسم أو محسوسة كاعضاء البدن والبلقة
المركبة من السواد والبياض وأيضا الأجزاء اما أن تكون وجودية بأسرها أو بعضها وجودية وبعضها
عدمية فان كانت وجودية بأسرها فلا يتخلو اما أن تكون كلها حقيقية أو اضافية أو متمزجة بان يكون
بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فتكسب في الهوى والصورة ووحدة العشرة
وان كان كلها اضافية كالأجزاء الأقرب والأبعد فانها مركبة من اضافة فارضة لاضافة أخرى وان كانت
متمزجة منها فكم يراهم المثلث فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى المثلث وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كالأجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدءا لغيره وعدمي وهو انه
لا مبدؤه قوله قال فروع الاول قبل البسائط غير مجعولة اذ المحجوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة
فلا يعرض لها قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها أقول رتب المصنف على مجتبه أقسام
الماهية فروعاً ثلاثة الاول للبسائط الثاني للمركب من الأجزاء المتميزة الثالث للمركب من الأجزاء
المتداخلة الاول قبل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ
المحجوج الى السبب هو الامكان لكن البسائط لا تكون ممكنة لان الامكان اضافة فلا يعرض للبسائط لان
الاضافة تقتضى الاثنية ولا اثنية في البسائط. أجاب المصنف باننا لنسلم ان البسائط لا تكون ممكنة
قوله لان الامكان اضافة قلنا لم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان اضافة تقتضى الاثنية
قلنا مسلم قوله ولا اثنية في البسائط قلنا ان أراد ان البسائط لا اثنية فيها بحسب مقوماتها فسلم لكن
عروض الامكان لا يقتضى الاثنية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة
الى وجودها فهو مقتضى للاثنية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنية بهذا الاعتبار ولا يلزم
من الاثنية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان أراد ان البسائط لا اثنية فيها أصلا فهو ممنوع
فان البسائط لها اثنية باعتبار الماهية والوجود قوله قال الثاني المركب ان قام بنفسه استقل أحد
أجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره قام به جميع أجزائه أو بعضه به والاخر بالقائه أقول الفرع
الثاني المركب ان قام بنفسه أى لا يفتقر في تقوّمه الى محل يقوم به استقل أحد أجزائه أى يكون قائما
بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الأجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهوى
والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل أحد أجزائه وهو الهوى فانها
لا تكون في محل وقام الصورة بالهوى لان الصورة حالة في الهوى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير

جميع أجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به
والجزء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فإنها مركبة
من الحركة والسرعة وقائمه بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم ﴿قال
﴿الثالث قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما أن يكون الجنس علة له فيلزمه وجود
الفصل كمالا ووجد الجنس أولا يكون فيستغنى كل منهما عن الآخر فيمتنع التركيب منهما قلنا إن
أردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وإن أردتم به ما يوجب
فلا يلزم من عدم علية أحدهما الآخر الاستغناء به مطلقا لجواز أن يكون الفصل أمرا حاليا في الجنس﴾
أقول الفرع الثالث قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس لأنه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس
فلا يتخلو ما أن يكون الجنس علة للفصل أولا يكون فإن كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس
وهو ممنوع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وإن لم يكن الجنس علة للفصل يلزم أن يستغنى كل من
الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع أن يتركب منهما ما حقيقة واحدة قال المصنف إن أردتم بالعلة
ما يتوقف عليه الشيء في الجملة أعم من أن تكون تامة أو ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام
الجنس للفصل إذ لا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول وإن أردتم بالعلة ما يوجب المعلول أي العلة
التامة فلا يلزم من عدم علية أحدهما الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز أن لا يكون
أحدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة له بأن يكون الفصل أمرا حاليا في الجنس والجنس علة ناقصة
له والحق أن الفصل علة لوجود الجنس على معنى أن طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل
لأن يكون أشياء كثيرة كل واحد هو محتاج إلى أن يثبت به المبدأ الذهن معنى زائدا يتحصل ويتعين به
ويكون هو أحد هذه الأشياء فهذا الزائد هو الفصل وعلمته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل
علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والالزم
تقدمه بالوجود عليه فيمتنع أن يكون هو بعينه الفصل ﴿قال ﴿الثالث في التعيين الماهية من حيث
هي لا تأتي الشريعة والشخص بأبائها فاذن فيه زائد وهو الشخص ويدل على وجوده أمران الأول أنه
جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا الثاني لو كان التعيين عدميا لكان عدم ما تعين آخر فيكون
أحدهما ثبوته ونباه هو مماثل للآخر فيكونان ثبوتيين ولقائل أن يمنع التماثل إذ لو تماثل لم يتحصل الشخص
من انضمام التعيين إلى الماهية لأن ضم الكل إلى الكل لا يفيده الجزئية﴾ أقول المبحث الثالث في
التعيين الماهية من حيث هي لا تأتي الشريعة أي تصورها لا يمنع الشريعة فيها والشخص منها يأتي
الشريعة أي نفس تصور يمنع الشريعة فيه فإذا لا بد في الشخص من زائد وهو الشخص أي التعيين
فالشخص وهو ما به منع تصور الشخص من وقوع الشريعة فيه زائد على الماهية قال المصنف ويدل
على وجود الشخص في الخارج أمران الأول أن الشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لأنه إن أريد بالشخص معروض الشخص فلا نسلم أن
الشخص جزء له بل الشخص مارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وإن
أريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والشخص فلا نسلم أن الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج
فإن الشخص بهذا المعنى من الأمور الاعتبارية الثاني لو كان التعيين أي الشخص عدميا لكان عدم ما
لتعين آخر أو عدم ما لا تعين أو عدم ما غيره وذلك لأن التعيين لو كان عدميا لم يكن عدم ما مطلقا بل مضافا
والعدم المضاف منحصر في الثلاثة والثالث باطل والالزم من وجوده في التعيين ولم يتحقق غير يلزم من
وجوده في التعيين لأن كل شيء فرض وجوده يستلزم التعيين والمستلزم للشيء فيمتنع أن يكون وجوده
مستلزما لارتفاعه والثاني وهو أن يكون التعيين عدم ما لا تعين يقتضي أن يكون التعيين وجوديا لأن
اللا تعين عدمي وعدم عدمي وجودي والاول وهو أن يكون التعيين عدم ما تعين آخر يقتضي أن يكون أحد

التعيينين وجوديا والتعيين الآخر مماثل له إذا اتعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعيينات تختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المصنف ولقائل أن يمنع التماثل إذ لو كانت التعيينات لم يتعين الشخص من انضمام التعيين الى الماهية لانه حينئذ يكون التعيين كلياً والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلاً الانسان الطويل الملمح الفاضل الممتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعيينات في التعيين اشبهتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل التعيينات وأيضاً لا نسلم أن التعيين إذا كان عدمياً يكون عدم ما لشيء آخر بل يكون معدوماً والمعدوم لا يكون عدم ما لشيء وأيضاً لا نسلم أن اللاشخص عدمي فإن الشيء المعبر عنه بالعدول لا يلزم أن يكون عدمياً واعتبر اللا معدوم وعلى تقدير أن يكون اللا تعين عدمياً لا يستلزم أن يكون الشخص وجودياً لان اللا امتناع عدمي والامتناع أيضاً كذلك ﴿ قال ﴾ (وانكره المتكلمون لو جوه الاول أنه لو زاد انشارك أفراد فيه وتمايزت بتعين آخر ولزم التسلسل وأجيب بأنه مقول على أفرادها فلا عرض بما كالماهية فانها مخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعيينات آخر الثاني اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول بخصص الاجناس وأجيب بأنه يقتضي تميزها معه لا قبله الثالث انضمام الشخص الى الماهية يستدعي وجودها لا امتناع انضمامها الى الموجود المعدوم فوجودها ما أن يقتضي تعيناً آخر ويلزم التسلسل أولاً وهو المطلوب وأجيب بان الوجود معه لا قبله ﴿ أقول أنكر المتكلمون كون التعيين وجودياً زائد على ماهية المتعين لو جوه ثلاثة الاول لو زاد التعيين على ماهية المتعين لشارك أفراد التعيين في التعيين لانه إذا كان وجودياً زائد على ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي أفراد التعيين بتعين آخر لان تمايز الأفراد مشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعيين كالسكلام في التعيين ولزم التسلسل وأجيب بان تعين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر فهو عنها منحصري شخص التعيين والتعين المقول على التعينات مقول على ما أقول لا عرضياً كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وأنواعه والعرض وأجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولاً عرضياً وإذا كانت التعينات مخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن بعض بالذات فلا حاجة الى تعيينات آخر يمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعيين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعيين أي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص التعينات والالكان اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصاً بالاختصاص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعيين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بخصص الاجناس فانه بعينه جاري فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بخصص الاجناس لانه حينئذ يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميزاً لانه الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحاً وهذا نقض اجبالي لهذا الدليل وأجيب عن هذا الدليل أيضاً على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعيين وجودياً زائد على ماهية المتعين فانضمام الشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لا امتناع انضمام الموجود الذي هو التعيين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية اما أن يقتضي تعيناً آخر فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أولاً يقتضي وجود الماهية تعيناً آخر فيلزم وجود الماهية

بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب وأجيب بان وجود الماهية مع انضمام التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم أحد الأمرين التسلسل أو وجود الماهية بدون التعين لو كان انضمام التعين الى الماهية بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا **قوله** ((فرع قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها المحصور نوعها في شخصها لا امتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والافعال تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها فباعتبار الشخصات بتعدد المواد تشخص المواد وعوارضها ان تعمل بحققا نقها لم يتعدد والانسلاسل المواد والحق احواله ذلك الى ارادة الفاعل المختار)) أقول هذا فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية الشخص وانه وجودي أراد ان يشير الى ما به التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها المحصور نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمنع ان يتحقق بتشخص آخر والا يمكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون الشخص من لوازم الماهية فلم يلزم تشخص نوعها في شخص لكان لها تشخص آخر وتشخصه من لوازمها والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممنوع بالضرورة لانه يستلزم انتفاء اللزوم حال كونه متحققا وقوله والاى وان لم تقتض الماهية لذاتها التشخص فيعمل تشخص الماهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبتته الى الكل على السواء فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجح بلا مرجح وغير المباين اما حال في التشخص أو محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعبر عن الثاني فيعمل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وحينئذ يجوز تعدد أشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا في محل التشخص لاحال في التشخص ولا محله أجيب بان الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل فيستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فيعمل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه حينئذ علة التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعمل بحققا نقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد أشخاص الماهية التي يعمل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والاى وان لم يعمل تشخص المواد وعوارضها بحققا نقها تعمل تشخص المواد وعوارضها بمواد آخر ينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل أجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكرار لذاته يحتاج الى تكثره الى شئ يقبل التكرار لذاته وهو المادة واما الشئ الذي يقبل التكرار لذاته أعني المادة فهو لا يحتاج الى ان يتكرر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احواله تشخص أشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بشخص مناسب لها **قوله** ((الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلاهم مالو وجد السكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا يمكن الواجب ووجوب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود لا اقتضاء المحوج الى الابدان السابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجد الزم تقدم الصفة على الموصوف قيل يناقضان الامتناع العدمي فيكونان وجوديين قلنا نقيض ما يكون عدما لو وجد خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبار العقلية واما التقدم والحدوث فلاهم مالو وجد التقدم والقدم وحدث لانهم مالو وجد السكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا يمكن الواجب ووجوب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل)) أقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها أمور عقلية الثاني في أحكام الوجوب لذاته الثالث في أحكام الامكان الرابع في التقدم الخامس في الحدوث والبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلو جهين الاول ان الوجوب

والامكان لو وجد المكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله
والاى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لمكان نسبة
الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى
الموجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى أحدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب أمكن الواجب ووجب الممكن اما أنه أمكن الواجب فلان
الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهم هذا الوجوب الممكن فاذا كان
ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لم تكن محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جازان لا يحتاج الى غيره
فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب أجب بان
الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو
موصوف بتلك الصفة يقتضى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحثية ممكنا والواجب من حيث
هو واجب مقتضى تحقق الصفة الوجود لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجود فلو كان الوجوب ممكنا كان
الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال
لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه
متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحثية ممكنا لمكان من هذه الحثية
جائز الزوال فيعوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه
أجب باننا سلمنا انه اذا كان من هذه الحثية ممكنا لمكان من هذه الحثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمنع زواله
فيمنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان
علة الوجوب هي الذات لم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم أن يكون للواجب وجوب
آخر فيلزم التسلسل أو تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات
يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
يقتضى أن يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف
واجبا فثبت أن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل
الكلام الى وجوب الوجوب الى امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى أن يقال لو كان الوجوب
موجودا في الخارج لمكان ممكنا لانه صفة والصفة مقتضية الوجود الذي هو موصوفها والمقتضى الغير
ممكنا واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيعوز ان يفكك الوجوب عن الذات فيلزم امكان
الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم أن يكون للواجب وجوب
آخر ويلزم التسلسل أو تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود
للذات أى استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات أى لا استحقاقية
الوجود لذاته المحوج الى الابداد السابق على وجود الممكن وهما مقدمان بالذات على وجود الواجب
وعلى وجود الممكن لان اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب مقدم على وجود الواجب لان
استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان مقدم على وجود الممكن
لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج الى الابداد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا
على الابداد والمقدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجوب والامكان لم تقدم الصفة على الموصوف وهو
محال قيل الوجوب والا. كان يناقضان الامتناع الذي هو عدمى ضرورة صدقه على المعدومات فيكون
الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمى وجوديين اجاب المصنف بأن نقيض ما يكون عدما

لموجود خارجي يكون موجودا لا نقض الاعتبار العقلية وقد عرفت أن الوجوب والامكان
والامتناع اعتبارات عقلية واما ان القدم والحادث اعتباران عقليان فلان انقدم والحادث لو وجد
لقدم القدم وحادث الحادث لانه لو لم يكن القدم قديما والحادث حادثا على تقدير وجودهما يلزم
حادث القدم وقدم الحادث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما
والحادث حادثا ينقل الكلام الى قدم القدم وحادث الحادث فيلزم التسلسل **ل** قال **ل** الثاني في احكام
الوجوب لذاته الاول أنه ينشأ في الوجوب لغيره والالار ترفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني أنه
ينشأ في التركيب لاحتمال حاجته الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبويا لما زاد على الذات
والاحتمال اليه وامكن وما قبل انه نسبة بينه وبين الوجود فيتم آخره فيزيد في الغرض المسد كور
الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسند كره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات
وحده والصفات واجبة به **ل** أقول المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي أربعة الاول ان
الوجوب بالذات ينشأ في الوجوب لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان
واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا
لذاته الحكم الثاني ان الواجب الذاتي ينشأ في التركيب أي الواجب لذاته لا يكون مركبا لان المركب
يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتمال حاجته الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب لذاته يلزمه الغنى عن الغير
وبين اللازمين أي الغنى والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب
لذاته منافي للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته منافي للمركب في الخارج ولا يدل على انه
منافي للمركب في العقل فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز أن يكون
مركبا في العقل لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزمه التركيب في الخارج والال يلزم الجهل
لانا نقول لا نسلم أن التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب
الخارجي ولم يكن في الخارج وهو منوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي
والال لكان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز أن يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج
فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم أن يكون
صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدي الصورتين للبسيط تمنع مطابقة
الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين بانه وليس كذلك ونجموع
الصورتين مطابقا للبسيط لا كل منهما وما هو غير مستحيل اجيب بأن واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لها مساواة مقتضية لامكان الوجود ولو شارك الواجب غيره في
ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من
المساومات لم يحتاج في العقل أن يفضل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز أن
يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج
لانا نقول ان العقل لا يحتاج في عقل ذاته الى هي الوجود الى امرين يقومانه اذا اشترك له مع الغير في
ذاتي ولا جزله في الخارج حتى يحتاج في عقله الى انتزاع صورتين من الجزأين فيستحيل تركبه في العقل
قطعا الحكم الثالث أنه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبويا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات
يكون وصفه فمكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فمكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز
انفسا كذا الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود
على الوجوب ويلزم التسلسل أو تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قبل ان الوجوب نسبة بين
الذات وبين الوجود والنسبة بين الشئ وبين مقترة اليها مفتتا آخره فيزيد على الذات ينشأ في الغرض
المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبويا أي كون الوجوب لذاته نسبة ينشأ كونه ثبويا أي موجودا في

الخارج لان النسبة من الاعتبار العقلية الحكم الرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين
 أى لا يكون في الوجود واجباً الوجود لذاته ما وسبأ في هذا في الالهيات قوله فالواجب اذا انصف بصفات
 جواب دخل مقدار تقرير الدخول انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين يلزم ان لا ينصف
 الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو انصف بصفات زائدة على الذات لكان ثلاث الصفات
 ممكنة فيحوز زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا انصف بصفات فالوجوب
 الذاتي للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة للذات بل بالذات ويمتنع زوالها لا امتناع زوال
 موجبها وهو الذات الواجبة بالذات **قال** ((الثالث في احكام الامكان الاول انه محجوج الى السبب لان
 الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الامر حج والعلم به بدیهى والفرق بينه وبين قولنا الواحد
 نصف الاثنين ونحوه للاف قيل الحاجة ليست ثبوتية والالكانات ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها
 حاجة أخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على التأثير المتقدم
 على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها الوجود لا يمكن لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر
 فيستدعي مؤثره مؤثرية أخرى ويتسلسل وايضا التأثير بحال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم
 جمع بين التقيضين وايضا الواجب الوجود في امكانه الى مرجح لا يحتاج العدم ايضا كمنه في
 محض فلا يكون اثر او واجب عن الثلاث الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات
 محتاجا ومؤثرا كما ان القول بان العدم ليس أمراً ثبوتياً لا يلزم ان لا يكون معدوماً والمراد من
 التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وايضا العلم بان شيئاً ما يؤثر في شيء أو يحتاج الى شيء أمر بدیهى
 فلا يقبل التشكيك وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه
 اثر او يكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود واصعوبة هذا الاشكال قبل علة
 الحاجة هو الحدوث أو الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثر المتأخر عن
 الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ منها ولا شرطاً لتأثير علمتها **أقول** المبحث الثالث في احكام
 الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر فيه أربعة أوجه منها الحكم الاول
 ان الامكان هو محجوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى
 ذاته على السواء امتنع وجوده الامر حج فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه
 والعلم به بدیهى لا يحتاج الى برهان فان كل ما قل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بان ضرورة انه محتاج الى
 مرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للاف إشارة الى جواب دخل مقدار
 تقرير الدخول انما عارضناه هذه القضية على النقل وجدنا التفاوت بينهما وبين قولنا الواحد نصف
 الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان
 الاولى غير بدیهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان البدیهيات قد يقع التفاوت بينها
 بالجلالة والخفاء للاف وعدمه فان الالف ببعض البدیهيات والاستثناس به يستدعي زيادة جلالة وعدمه
 قد يقضى خفاء والاولى ان يقال ان البدیهيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات
 الواقعية فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدر في كونه بدیهياً فان التصديق البدیهى قد
 يتوقف على تصورات مكنتية واعتراض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر من
 أربعة أوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجاً الى المرجح
 اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلو جهن الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة
 الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة أخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر
 وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على
 موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه أى متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير

المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لان لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة أي تكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن أخص من ثبوت الحاجة في نفسها وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الممكن محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر الوجوه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لا مكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غير ما ولا ان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثره مؤثرية أخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الوجه الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيله بالاحصاء وهو محال أو حال عدمه فيلزم الجمع بين التقيضين الوجه الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه أيضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون أثر المؤثر وأجيب عن الثلاث الاول وهي الوجه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين اثنان منها يدلان على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية أن لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا أي أن لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا أن لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس أمرا ثبوتيا لا يستلزم أن لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية أمر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن أو موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن في انه كيف يتبرح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت أمر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هي المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حالتها الممكن والمؤثر يكونان بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثير للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن أو غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار الحاجة حاجة أخرى والمؤثرية مؤثرية أخرى واذا نظر العقل اليهما الا بان ينظر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتيهما تكونان معقولتين ممكنتين فيكون الحاجة حاجة أخرى والمؤثرية مؤثرية أخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه وأجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يوضح التردد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولتقابل أن يقول ان أراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان أراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير وان أراد غيره فليبين حتى نتصوره أولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب أن يقال في الجواب ان أراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فتختار ان تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تأثيره فيه بعد زمان وجوده وأما في حال وجوده فلا فانه لا يمنع تأثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة أي تأثيرها فيه زمان وجود المعلول وان أراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات أي معيتها بالذات فهو ممنوع فان وجود المعلول يمنع أن يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات وقد ابتأخر عدم

المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اوجب بانالم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن أحدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة والمعدومة وان كانت لا تخلو عن أحدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن أحدهما فثمة المؤثر لا تخلو عن إحدى الحالتين فيلزم المحذور اوجب بان التأثير وان كان لا يخلو عن إحدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لأحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة أو المعدومة وأوجب ايضا عن الاعتراضات الثلاث بنقض اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء يدهي لا يقبل التشكيك وللمعتزلة ان يقول لان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء يدهي فانه لو كان يدهي بالمكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع لمادله الدليل القطعي لا يقال لان العلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ماذا كرم مغالطة لا نقول حينئذ يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض وأوجب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع ان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان أحد طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذالم يتحقق له رجحان لم يستدع مرجحا وان انصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم انه يمنع أن يكون أثره ان عدم الممكن اذا انصف بالرجحان جازان يكون أثره او يكون المؤثر فيه عدم علة الوجود على ما سبق من التفصيل وهو ان المعنى بالتأثير استتباع المؤثر لاثرفان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر أي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحل قوله على ما سبق من التفصيل على ما سبق في فصل الوجود من أن التجردا كونه عدميا يحتاج الى عدم علة العررض غير مستقيم اما أولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضوع نفسية التأثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجردا كونه عدميا يحتاج الى عدم علة العررض لانه حينئذ يقال تأثير عدم علة وجوده في عدم الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل أو حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى أن يفسر التأثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من النفسية هو أن المراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اوجب بان المراد من التأثير في جانب الوجود هو أن وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فعلم منه أن التأثير في جانب العدم هو أن عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ أن عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره أنه اذا لم يتصف بعدم بالامكان لم يحتاج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتاج اليه وان انصف بعدم بالامكان جازان يكون أثره المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة الوجود على سبيل الاستتباع وقد هرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد بالاستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدا الأثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به أن عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير في الاثر وان اراد به غيره فليبين أولا ثم تتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال ان عدم الممكن لمساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز أن يعمل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل والصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة

الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجته الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى أن علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة زائدة لا وجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية الوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن التأثير أي الوجود المتأخر عن الحاجة الى المؤثر المتأخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ لعل الحاجة ولا شرط لعل الحاجة فيقبل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من عدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عن الوجود بل يكون متفقا لما على الوجود أجيب بانه لا يجوز أن يكون الحدوث عبارة عن الخروج من عدم الى الوجود والاثبت الواسطة بين عدم الوجود لان الخروج من عدم الى الوجود بعد عدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من عدم الى الوجود حتى يكون متفقا على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ لها ولا شرط لها لان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ لها ولا شرط لها لان المتأخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعرض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب أجيب بان الامكان صفة للماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عرض الامكان للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجوده وعدمه لا على اعتبار وجوده وعدمه فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب أجيب بان الامكان من الاعتبار العقلية فلا يكون متأخرا عن الماهية في الوجود الخارجي ﴿ قال ﴾ الثاني لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته لانه حينئذ ان أمكن طريان الطرف الآخر فاما أن يطرأ السبب فيفتقر الاولوية الى عدمه أولا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلامرجح وهو محال وان لم يمكن كان الاول واجبا ﴿ أقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون أحد طرفيه أي الوجود والعدم أولى به لذاته لانه لو تحقق أولوية أحد طرفيه لذاته فان أمكن حينئذ طريان الطرف الآخر فاما أن يطرأ السبب أولا سبب فان طرأ الطرف الآخر لسبب فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض أنه أولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر بصير الطرف الآخر أولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر أولى به لم يبق أولوية الطرف الاول فيمتوقف أولوية الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ الطرف الآخر لا سبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو أشد استحالة وأخش عند العقل بالنسبة الى ترجيح أحد المتساويين بلامرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاول به واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجود ﴿ قال ﴾ الثالث الممكن مالم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق واذا وجد في حال وجوده لا يقبل عدمه وهو الوجوب اللاحق فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته ﴿ أقول الحكم الثالث للامكان الممكن مالم يتعين صدوره أي مالم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقى على امكانه اذا وجد لا امتناعه واذا كان باقيا على الامكان لم يمنع الطرف الآخر المقابل له فبعتاج الى مرجح فلا يسأل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب أولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد في حال وجوده لا يقبل عدمه ولا يقبل عدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعدم الوجود فالوجوبان أي السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجوده وسببه والثاني باعتبار وجوده ﴿ قال

الرابع الممكن يستعصب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري والابطال ان ينقلب الممكن واجبا أو ممتنعا ولا يحتاج في امكانه الى سبب قبل تأثير المؤثر اما في حاصل وهو محال أو متجدد فالأجل حاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره) أقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستعصب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه فان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا لان بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان له ضرور بالجلاز انفسا كلك الامكان عن الممكن وحينئذ يصير الممكن واجبا أو ممتنعا فيلزم القلب وأيضا لو لم يكن الامكان للممكن ضرور بالاحتياج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا أو ممتنعا قبل لا يجوز أن يكون الممكن حالة البقاء محتملا جالي المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخفى لو امان أن يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء أو لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك أثر لا ممتنع حصول الاثر بدون التأثير واذ لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتملا جالي المؤثر وهذا خلف وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي حصول الاثر فالأثر الحاصل منه امان أن يكون هو الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك وهو محال لا ممتنع تحصيل الحاصل واما أن يكون الاثر الحاصل أمرا متجددا فالأجل حاجة لذلك الامر المتجدد للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف أجاب المصنف بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق أن يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد أثر الـ ليس هو الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك بل أمر متجدد وهو بقاء الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم أن لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء أي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد قال (الرابع في القدم وهو ينافي تأثير المختار لانه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكمة انما أسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لانهم أثبتوا أحوال خمسة لا أول لها وهي الموجودية والحياة والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة أثبتها أبو هاشم علة للاربع مميزة للذات) أقول المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه حينئذ يكون تحصيله للمعاصر وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حادث بعد عدمه فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الاثر وقدام الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تأثير الفاعل المختار لان منافي اللازم منافي للملزم وقوله والحكمة اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان الحكمة مع اعتقادهم ان العالم قديم أسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافية لتأثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكمة انما أسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب للاختيار حتى لو اعتقدوا للصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم نظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القدم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكمة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته وقوله والمعتزلة وان أنكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخول انكم ادعيت انفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من

المتكلمين وهم المنكرون فقدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته تقرر الجواب ان المعتزلة وان أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لان المعتزلة أثبتوا أحوال خمسة لأولها وهي الموجودية والحبيبة والعلوية والقادرية والالوهية وهي أى الالوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم علة للأحوال الأربع مميزة للذات لان ذات البارى يشارك سائر الذوات في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل أن يقول أهل السنة لا يعترفون بأثبت القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغير الا في الذوات وأما في الصفات فلا يقولون بالتغير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه أبو الحسن الأشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول أبي هاشم وحده فانه علل الموجودية والحبيبة والعلوية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين أدلة على نفي القدماء منها ايار ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى ﴿ قال ﴾ الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مادة ومدة أما الاول فلان امكان الحدوث موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو المادة وأما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبليسة ليست بالعلوية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان وأجيب عن الاول بان الامكان عديم وعن الثاني بان القبليسة قد يكون بغير ذلك كقبليسة اليوم على الغد) أقول المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم لاستحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم يتحقق الوجود لانه يتحقق اللاوجود فان اللاوجود ايضا له بالغير وأما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده عن ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبليسة بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشئ بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير وأما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود سبة ذاتيا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سببا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعى تقدم مادة ومدة أما الاول وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فذلك قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم أن يكون قبل وجوده واجب الوجود أو ممكن الوجود أو متمنع لوجود ضرورة انحصار النشئ في هذه الثلاثة فاذا اتى أحدها يلزم ان يتحقق أحدا لا آخرين فيلزم القاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه واسبب في كون غير الحال مقدور عليه كونه ممكن في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في الحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هو فقد بان ان الامكان غير كون انقادور ودرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لاني موضوع بسل هو أمر اضافي يكون للنشئ بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد أو بالقياس الى صبر ورة شئ شيئا آخر كقيل الجسم يمكن ان يصير أبيض فيكون الامكان أمرا

مع - قولا بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في
 موضوعاتها فاذا الحوادث بتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى
 وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه
 وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا ومادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهر
 واما ان كان فالحوادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثاني وهو
 كون الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحوادث عديمة قبل وجوده والقبليية بالاستقراء منه صريفي
 خمس الاول القبليية بالعلية وهي قبليية المؤثر الموجب على معلوله كقبليية حركة الاصبع على حركه
 الخاتم الثاني القبليية بالطبع وهي كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له
 كقبليية الواحد على الاثنين وهذا يشتر كانه في معنى واحد وهو القبليية بالذات والمعنى المشترك هو ان
 يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون الا آخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج اليه هو قبل بالذات
 ثم لا يحتاج لو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي ينفرد به بعبء وجود المحتاج أولا فالمحتاج اليه
 بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالا اعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبليية بالزمان وهو ان يكون المتقدم
 يقبل المتأخر قبليية لا يجماع القبل فيها مع البعد كقبليية الابن على الابن اربع القبليية بالرتبة وهو ان
 يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسبية كقبليية الامام على المأموم او عقلية كقبليية الجنس على
 النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس القبليية بالشرف كقبليية العالم على المتعلم لم فاقسام القبليية
 عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي وقبليية عدم الحوادث على وجوده ليست بالعلية
 ولا بالطبع لان عدم الشئ ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له شرف بالنسبة الى
 وجوده ولا بالرتبة لان الاماوضعية وليس لعدم الحوادث وضعه وكان واما طبيعية وليس في طبع عدم
 الحوادث ان يكون قبل فهي اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة واجب عن
 الاول بان الامكان عديم فلا يستدعي قبل وجود الحوادث محلا وموجود في الخارج وقيل ان الامكان امر
 عقلي متعلق بشئ خارجي فن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بوجوده في الخارج اذ ليس في الخارج شئ
 هو امكان بل امكان وجوده في الخارج متعلق به بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو
 موضوعه واجيب باننا لان لم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما
 يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان متعلقا في الذهن فلا قيل امكان الحوادث لا يجوز
 ان يكون حاله لان الحوادث قبل وجوده يمنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حاله في غيره لان
 نعمت الشئ لا يكون حاله في غيره واورده عليه بان امكان الحوادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان
 الحوادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون سعة للموضوع من
 حيث هو متعلق به وصفه للحوادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحوادث لم يكن
 الا متعلقا لغيره لم يمنع ان يقوم امكانه بذلك الغير واقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محلا لحوادث
 الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحوادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا
 اولي لان نسبة الفاعل الى وجود المفعول اقوى من نسبة المفعول الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما
 بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لا نقول كون الامكان
 قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحوادث
 غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحوادث واجيب عن
 الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بالقبليية غير منحصرة في ماد كرتم فان
 القبليية قد تكون بغير ذلك وذلك القبليية بعض اجزاء الزمان على البعض فانما ليست بالزمان اذ يمنع
 ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك

ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها موضوعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض أجزاء الزمان على بعض عائدة الى قبلية الزمانية لان قبلية الزمانية لا تقتضي أن يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل قبلية الزمانية تقتضي أن يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجتمع القبل فيها مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وأيضا يجوز أن يكون قبلية بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان أردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فسلم وان أردتم به كونه قبله بزمان محقق موجود فهو نوع وماذ كونه في بيانه لا يفيد ذلك ﴿ قال ﴾ الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاولى في حقيقة نهما الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة وثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدما لكان عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدما مبين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فتكون وجودية أيضا وعوض بان الوحدات لو وجدت لمكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات أخرى يلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية ﴿ أقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحادث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاولى في حقيقة الوحدة والكثرة الثانية في أقسام الوحدات الثالثة في أقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصور هاديجي اذ كل شيء يعرف ان شيئا واحدا انسان أو فرس أو غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والافيدور لانا اذا قلنا الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هي كون شيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد أخذنا بالكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وما هيته والهاذا أي تعريف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما بعد الواحد وغير ذلك والوحدة أعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ أولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء الذي لا ينقسم أصلا كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهي كون الشيء الذي بحيث ينقسم لكن لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى السيد والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية وأما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجاعة المنقسمة الى أفراد متشاركة في الماهية فيكون كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالجاعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الماهية أو عين الوجود لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحدا مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد أيضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة وليكن لان من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود أو عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما

مطلقا بل عـدم ماضا فاولا يجوز أن تكون عـدم ما لغير الكثرة لان عـدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه
الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم تكن عـدم ما لغير الكثرة تعين أن تكون عـدم ما
للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون عـدمية فيكون التقيضان أي الوحدة والكثرة
عدميين وهو محال لانه يجب أن يكون أحد التقيضين وجودا بالآخر لا تقابل بين العدميين ثبت أن الوحدة
وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة أيضا وجودية والجواب عن الاول بأنه
ان أراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود حتى
يلزم أن تكون الوحدة التي هي جزؤها أيضا موجودا وان أراد بالواحد الموجود معروض الواحد فسلم
أنه موجود ولكن لا نسلم أن الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني أنه يجوز أن يكون
التقيضان عدميين على أن الوحدة ليست بنقيضة للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
وعورض الدليل الدال على أن الوحدة وجودية بأن الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في
كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات
وبلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات
العينية بل هما من الاعتبار العقلية أما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينيا لكانت شيئا واحدا من
الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبار
العقلية بعقلها العقل عند عـدم الانقسام الى أمور متشاركة في الماهية وأما الكثرة فلانها احاصلة من
الوحدات التي هي اعتبارية ﴿ قال ﴾ فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احدها عـدم
الآخرى ولا ضدها ولا مضايقة لها لتقوم الكثرة بما بل لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت لها
أقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة
لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلا نعلم ليس بين حقيقة الوحدة
والكثرة تقابل بأحد أصناف التقابل الاربعه تقابل السلب والایجاب وتقابل العدم والمملكة وتقابل
التضاد وتقابل التضاييف اما تقابل الایجاب والسلب فان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو مقابل
بالسلب والایجاب بقوم لمقابلها واما تقابل العدم والمملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها
والمملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ما كانت تجتمع فلا تكون الوحدة
مملكة للكثرة وكذلك لا تكون المملكة هي الكثرة اذ المملكة لا يتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل
العدم والمملكة والمصنف في تقابل الایجاب والسلب والعدم والمملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد
وهو ان كلاما من تقابل السلب والایجاب والعدم والمملكة يقتضي أن يكون أحد المتقابلين عـدم الآخر
وليس احدهما أي الوحدة والكثرة عـدم الاخرى وأما تقابل التضاد والتضاييف فلان الوحدة
ليست ضد الكثرة ولا مضايقة لها لان الكثرة مقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضاييف بقوم
للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمضايقة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها
بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين أن تعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين
أن تعقل به والمعتبر في التضاييف هو الاول والوحدة أيضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضاييف
أن يكون تعقل كل من المتضاييفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان
الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيال ما بها والمكيال مقابل للمكيال مضاف اليه وكذا المكيال بالقياس
الى المكيال فان تعقل المكيال بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيالية خارجتان
عن حقيقة الوحدة والكثرة فارتدتا لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عرض المكيالية
والمكيالية ﴿ قال ﴾ الثاني في أقسام الوحدات الواحدان منع نفس مفهومه عن الحل على كثيرين فهو

الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد من وجهه وكثير من وجهه فجبهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزأ منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل وان كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض اما بمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض أو بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سواء فهو الوحدة وان كان فاما أن يكون ذات وضع وهو النقطة أولا لا يكون وهو المفارق وان قبلها وتشابهت أجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقين عند مشترك كضلعى الزاوية أو يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر وأيضا فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي أو وضعي أو صناعي كزبد ودرهم ويثبت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الحكم مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان في الشكل يسمى مشاكسة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة أقول المبحث الثاني في أقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن جملة على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن جملة على كثيرين فهو واحد من وجهه وكثير من وجهه لا ممتنع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجبهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كادراد الانسان فان فيها جهة واحدة وهو الانسان وجهة كثرته وهي الاختصاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو قول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ماهو وان كانت جهة الوحدة جزءا ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ماهو وعلى كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو فهو الواحد بالفصل والاول كأنواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض وهو اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواء فاما أن يكون ذات وضع فهو النقطة أولا لا يكون ذات وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير أرى الخط والسطح والجسم المتعالي وان لم يشابه أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانسان المنقسم الى أعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقين عند مشترك كضلعى الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر كعضوين متلاقين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر وأيضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزبد أو وضعي كدرهم أو صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها وتغير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمر وفي الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة وفي العرض ان كان في الحكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمر وفي شدة بكرة يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكسة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلان وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه

هنا **باب** أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما يسمى مطابقة **ق** قال **((الثالث**
 في أقسام الكثير كل شئين هما متغايران وقال مشايخنا الشبان أن استقلال كل واحد منهما بما بالذات
 والحقيقة بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فهما غيران والافصفة وموصوف أو كل وجزه
 ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتر كافي تمام الماهية
 فمثلان والافتخا لثان متلاقيان ان اشتر كافي موضع كالسواد والحركة فانهما يعرضان للجسم متساويان
 ان صدق كل واحد على كل ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افرادة فهو الاعم مطلقا
 والافضل منه ما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ومتباينان ان لم يشتر كما متقابلان ان امتنع
 اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين وأمكن تعقل أحدهما
 بالذات عن الآخر فصدان كالسواد والبياض وان لم يمكن فمضادان كالابوة والبنوة وان كان أحدهما
 وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا لاتصاف بالوجودي بحسب شخصه أو نوعه
 أو جنسه كالبحر والعصى فعدم وملكية حقيقيان وان اعتبر في وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه
 به فملكية وعدم مشهوران وان لم يعتبر فسلاب وإيجاب **ق** أقول لما فرغ من المبحث الثاني في أقسام
 الوحدات شرع في المبحث الثالث في أقسام الكثير كل شئين هما متغايران وقال مشايخنا أي مشايخ
 أهل السنة الشبان أن استقلال كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما
 عن الآخر بان لا يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوم له فهما غيران كالاب والابن فانه استقلال كل
 واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك
 أحدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن أمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
 بحسب الذات والأي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان
 كان أحدهما قائما بالآخر ففهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع
 الجسم وان كان أحدهما مقوما للآخر ففهما السلك والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل
 منهما عن الآخر وأحدهما هو الحيوان مقوم للآخر وهو الانسان فالانسان هو السلك والحيوان
 هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست هو فقط اهر واما
 انها ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شئين متغايران
 فالغيران ان اشتر كافي تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمر فانهما اشتر كافي تمام الماهية الذي هو
 الانسان والأي وان لم يشتر كافي الغيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتر كا
 في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان للجسم موضوع لهما وهما مجعولان على الجسم
 بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل
 ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه
 الآخر من ضرورته ان يصدق الآخر على بعضه أيضا فان صدق الآخر على جميع افرادة فالاصدق
 على جميع افراد الآخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر أخص مطلقا كالحيوان
 والانسان فان أحدهما هو الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على
 جميع افراد الانسان فالحيوان أعم مطلقا والانسان أخص والأي وان لم يصدق أحدهما على جميع
 افراد الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر وكل واحد منهما أعم من الآخر
 من وجه وأخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتر كافي الموضوع ثم المتباينان
 متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع
 والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضد في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن
 في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضاد في زمانين فانه يمكن عروضهما للشخص واحد في زمان

واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل أربعة أنواع تقابل الضدين وتقابل المتضايقين وتقابل العدم والملكية وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان أو أحدهما وجودي والاخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين وأمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرفهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرفهما متضايقان والتقابل بينهما تقابل المتضايقين كالابوة والبنوة وان كان أحدهما متقابلين وجوديا والاخر عدمي فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعصى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني أو بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة أو بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكية حقيقة قيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهم عديم وملكية مشهوران كعدم اللحية عن انسان في شيء من شأنه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول أو العقد أي يكون المتقابلان فيهما ما في القول كاذكر أو العقد والتصور كعنايه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب أو سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية أو القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول أو العقد أوجب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول أو العقد فان قيل لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز أن يكون التقابل بين عديمين اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطابق لا يقابل العدم المطابق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاني لكونه مجتمعا معه والعدم المضاني لا يقابل العدم المضاني لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عديمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة أجب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر أو بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكايات اشترطوا في الضدين أن يكون بينهما ما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض فلا ينحصر تقابل الموجودين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرفي تقابل الضدين فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه أجب بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي وهو أن يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب وبينهما ما غاية الخلاف لا في التضاد المشهورى وهو أن يكون الامر ان الوجوديان اللذان يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر أعز من أن يكون بينهما تعاقب أو يكون بينهما ما غاية الخلاف أو لا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهورى وقيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي أن يكون العدمي عديم الوجودي فقد دبر جد تقابل غير تقابل العدم والملكية وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل وجود الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل من الايجاب والسلب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي أجب بأن وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود

الملزوم وعدم اللزوم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللزوم مبين لموضوع
 الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين ﴿ قال ﴾ قيل السواد من حيث انه ضد البياض
 مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو قيل المقابل تحت المضاف فلا يكون المضاف تحته قلنا
 المضاف تحت ماصدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه على الضدين والايجاب والسلب ونحوه المقابل أو
 كلاهما (الذات وحده) أقول قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف اليه فانهما وجوديان
 لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل
 الضدين قسما غير تقابل المضايقين قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد فان السواد نظر الى ذاته ضد
 البياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عرض التضاد لذات السواد والبياض و عروض
 التضاييف حيثية ما أى مفهوم التضاد العارض لذاتهما المحمول على كل منهما أو عرض التضاييف
 لمجموع الذات الموصوف بأنه ضد قيل المقابل ينسدرج تحت المضاف لان المقابل أمر وجودى لا يمكن
 تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذى هو أمر وجودى فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه
 يلزم حيثية ان يكون كل منهما اعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف مندرج تحت ماصدق عليه المقابل
 أى تحت الذات الذى صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد
 وغيره وينسدرج تحت المضاف المقابل أو الذات المقيىد بقيد انه مقابل ولا يمنع ان يكون الشئ
 باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ﴿ قال ﴾ (فروع الاول المثلان
 لا يجتمعان والا لا تحدد بحسب العوارض أيضا فيكونان هو وهولامثلين الثانى التقابل بالذات بين
 السلب والايجاب لان كل واحد من المضادين انما يقابل الآخر لا يستلزامه عدمه والا
 فهما كسائر المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصعدان ولا يكذبان واما المضافان فيكذبان بخلو
 المحل عنهما والاضدان بعدم المحل واتصافه بالوسط كالفاقر والادعادل والداجر وخلوه عن الجميع
 كالشفاى والعدم والملكية بعدم الموضوع وعدم استعداده لهما الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا
 والاضدان قد يلزمان المحل على البديل فيتعاقبان كالصحة والمرض أو لا يتعاقبان كالحرارة من الوسط
 واليه فانه لا بدوان يتوسطهما سكون فى المشهور وقد يلزم أحدهما كيميائى الثلج الخامس الاستقراء دل
 على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا يضادهما شئ
 واحد ﴿ أقول ﴾ ذكر فيه خمسة فروع على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان فى محل واحد لان
 المثلين متحدان فى الماهية ولوازم الماهية فلوا اجتماعا فى محل واحد لا تحدد بحسب العوارض أيضا
 لانهما اذا اجتماعا فى محل واحد فكل ماعرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلان هو وهولامثلين
 الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الآخر
 بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايقين فانه انما يقابل الآخر لا يستلزامه عدم الآخر مثلا
 الامر الذى يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقدان ليس بخير وعقدانه شر وعقدانه ليس بخير
 لا يتنافيه عقدانه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقدانه ليس بشر اذ يصدقان أيضا على أمر
 واحد فالمنافى لعقدانه ليس بخير هو عقدانه خير والمناقاة متحققة من الجانبين فعقدانه خير لا يتنافيه الا
 عقدانه ليس بخير ولا يتنافيه عقدانه شر واذا انحصر المنافى لعقدانه خير فى عقدانه ليس بخير كان التقابل
 بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وأيضا للخير عقدان عقدانه خير وعقدانه ليس بشر
 والاول ذاتى للخير والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخير وعقدانه ليس بخير رافع لعقدانه خير وعقد
 انه شر رافع لعقدانه ليس بشر والرافع للامر الذاتى أقوى معاندة من الرافع للامر العرضى لان الرافع
 للامر الذاتى رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضى رافع للذات بالذات بل بالعرض فعقدانه ليس
 بخير أقوى معاندة لعقدانه خير من عقدانه شر لان المناقاة بين الشئ وبين ما يرفع ذاته لا بوسط شئ آخر

أوقوى من المناقاة بين الشيء وبين ما رفع ذاته بتوسط الامر الخارجى عنه وأيضاً الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقداً نه شراً فاعلم العقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئاً آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد ككون الشيء ذلك الامر المشتبه على انه ليس بخير مانعاً من اعتقاده انه خير لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك بدل على ان التنافى بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذى ذكره فى الكتاب الفـ راع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معاً وأما سائر المتقاربات فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان لعدم المحل وبانصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفارق المتوسط بين الحار والبارد أو المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معاً لخلو المحل عنهما وعن الوسط كاشفاق وهو ما لا لون له وأما العدم والملكية فيكذبان لعدم المحل أو عدم استعداد المحل للملكية الفرع الرابع المضافان بتلازمان طرد او عكس أى متى وجد أحدهما وجد الآخر ومتى عدم أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود ولا نهكس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البديل بان يكون أحدهما لا بعينه لازماً للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة أو للعرض فان بدن الحى يستلزم أحدهما لا بعينه فيتمتعاقبان على المحل وقد لا يلزم أحدهما الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط الى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم أحدهما المحل لوجوب تداخل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم أحد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان آخران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذى هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف المطابق وايضاً الاستقراء دل على ان المتباينين لا يصادهما شئ واحد تضاداً حقيقياً ولا يرد التناقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما أمران متباينان يصادهما شئ واحد وهو الحركة الى الوسط لان السكون لا يكون ضداً للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكية **قال**

الفصل السادس فى العلة والمعلول وفيه مباحث الاولى فى اقسام العلة وهى أربعة لان ما يحتاج اليه الشئ اما ان يكون جزءاً منه أو لا يكون والاى اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة أو بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر والقابل أيضاً والثانى اما ان يكون مؤثراً فى وجوده وهو الفاعل أو فى مؤثره وهو الداعى والغاية **قال لمافسرغ من الفصل الخامس فى الوحدة والكثره شرع فى الفصل السادس فى العلة والمعلول وذكر فيه أربعة مباحث الاولى فى اقسام العلة الثانية فى تعدد العلل والمعلولات الثالثة فى الفرق بين جزئى المؤثر وشرطه الرابع فى ان الشئ الواحد هل يكون قابلاً وفاعلاً معاً المبحث الاول فى اقسام العلة علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان جميع ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة الناقصة فيدخل فى العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول زول المانع فى العلة التامة ان العدم يفعل شيئاً بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجد حاصلاً لا بدون عدم المانع والعلة التامة المشتبهة على جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة واحدة هي كية فى الاعيان لا متناع تركب الشئ من الامور الوجودية والعدمية فى الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة هي كية فى العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجوداً فى الخارج يجب أن يكون علمته التامة موجودة أو لا ثم العلل الناقصة أربعة صور به ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه اذ يمنع أن تكون نفس المعلول والاى اما أن يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه أو يكون المعلول به بالقوة وهو المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار**

انه جزء وهو أصل المركب والقابل أيضا باعتبار انه محل للصورة والثاني أى العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما أن تكون مؤثرة في وجوده أى يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالتجار بالنسبة الى السرير أو تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل أى الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعى والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تميم العلة المادية أو الفاعلية فلهذا لم يجعلها - ما قسمين بالاستقلال ١٠ قال (الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يجمع عليه علل مستقلة والا لا يستغنى بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمتمثلان يجوز تعليلهما - ما يختلف بين كالتضاد والمركب قد يتعدد آثاره وكذا البسيط ان تعددت الآلات والمواد وان لم تعدد فمنعه جهو والحيكامة - وكما بان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فان دخلا أو أحدهما في ذاته لم يلزم التركيب وان خرجا كانا معلولين في وجود الكلام ويلزم التسلسل وأجيب بان المصدرية من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج وعروض بان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندهم مع بساطتها) أقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجمع عليه علل أو علمتان كل واحد منهما مستقلة ولنبين ذلك في علمتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علمتان مستقلتان امكن واجب الوقوع بكل منهما - ما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يتخلوا ما ان يجب وقوعه باحدهما أولا والا لا يقتضى أن يكون احدهما غير مستقلة والثاني يقتضى ان لا يكون كل احدهما علة مستقلة والتقدير ان كل واحدة منهما علة مستقلة هذا خلف وجوب المعلول بكل منهما - ما يستلزم استغناءه بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما فليكون مستغنيا عن كل واحدة منهما - ما يحتاجا اليهما معا وهو محال واما المتمثلان المتحدان بالذوق فيجوز تعليلهما بعلمتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احدهما علمان واقع باحدهما والاخر بالآخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متمثلان أحدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد بالقياس الى السواد قيل الطبيعة النوعية لا يتخلوا ما أن تكون محتاجة الى واحدة من العلة المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها واما أن تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لا يقال الطبيعة النوعية من حيث هي لا تكون لذاتها محتاجة اليها أو غنية عنها الا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة المستقلة أولا والا لا يقتضى الحاجة اليها والثاني يقتضى الغنى عنها وأجيب عن أصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردا الذي هو أحد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما يمكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضسته تلك العلة لزم منها الطبيعة لاشتمال ذلك التماثل عليها وقوله والمركب قد يتعدد آثاره أى يجوز أن يكون المركب علة مستقلة للمعلولات متعددة كالات أو القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ العقل ونفس البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات أو القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ العقل ونفس وفلان واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمجمع جهو والحيكامة تعدد آثاره وتساويها لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لمكان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فهذان المفهومان ان دخلا أو دخلا أحدهما في ذاته لم يلزم التركيب وان كانا خارجين أو أحدهما نفسا والاخر خارجا يلزم أن يكونا معا - ما لو ان كانا خارجين أو الذي يكون خارجا وهو معلول في وجود

الكلام فيه ويلزم التسلسل وأجيب بان المصدرية من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغنى عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما أو خروج أحدهما وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية تطلق على معنيين أحدهما امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلوله من حيث انه ما يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ايس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتها وكلاما منافيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة للاثنا بل بحسب حالة أخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا وحينئذ يلزم التسلسل في الامور الحقيقية أو التركيب وكلاهما محالان قبل المصدرية ان لم تكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا الوضوح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد شيء أصلا وتقريره من وجهين الاول انه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل أو خارج وهم جرا الثاني انه لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزأه لما امر فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون أحدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة أخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدران كان مصدرا الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فمقاطعة فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات ﴿ قال ﴾ (الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزئي ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار) أقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وأثر الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوماله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة ﴿ قال ﴾ (الرابع قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان المقبول غير الفاعل فلا يكون مصدرا أحدهما مصدرا للآخر قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق) أقول المبحث الرابع في ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون قابلا للشيء وفاعلا له قال الحكماء الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وجهين أحدهما ان المقبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة المقبول

ونسبة الفعل بان تكون نسبة القبول واقعة بين المنسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما أى الذات الذى
عرض له القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذا الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه
هو الشئ الذى عرض له المفعولية والذى يدل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافى بين
لازميهما أى استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير
مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان
الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبر بالنسبة
الى شئ واحد يتحقق المناقاة بينهما وتنافى اللازمين يستلزم تنافى ملزوميهما واذا كان انفعـل والقبول
متنافيين لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ولا يلزم الجمع بين المتنافيين فى محل واحد من جهة واحدة
الوجه الثانى ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا أو أحدهما فى الذات لزم
التركيب وان خزا أو أحدهما يلزم التسلسل لانه حينئذ يكون مصدر الفعل غير مصدر القبول فينقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل أجاب المصنف بان عدم استلزام الشئ لآخر باعتبار لا ينشأ فى
استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم
وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشئ لآخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد لان
استلزام الشئ لآخر باعتبار لا ينشأ فى عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تنافى اذ لا تنافى بين الوجوب
والامكان والقبول بان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق ﴿ قال ﴾ (الباب الثانى فى الاعراض وفيه
فصول الفصل الاول فى المباحث الكلية الاول فى تعدد الاجناس المشهور وانحصار الاعراض فى
المقولات التسع وهى الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل
القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كاللون والابن وهو حصول الشئ فى المكان والمضى
وهو حصول الشئ فى الزمان ككون الكسوف فى وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب
نسبة بعض أجزائه الى بعض والى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستقاء والاضافة وهى
النسبة العارضة لاشئ بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة والبنوة والمالك وهو هيئة الشئ الحاصلة بسبب
ما يحيط وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقص وان يفـعل وهو كون الشئ مؤثرا كلقاطع مادام قاطعا
وان يفـعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة
خارجتان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال أن يكون كل واحد منهما أو بعضهما مقولا على ما تحتها
فولا عرضها وان العرض ليس جنسها الان عرضتها ممتنعة الى البيان ﴿ أقول لما فرغ من الباب
الاول فى الامور الكلية من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الباب الثانى فى الاعراض وذ كرفيه
اربعة فصول الاول فى المباحث الكلية الثانى فى مباحث الكم الثالث فى الكيف الرابع فى
الاعراض النسبية الفصل الاول فى المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول فى تعدد اجناسها
الثانى فى امتناع الانتقال عليها الثالث فى قيام العرض بالعرض الرابع فى بقاء الاعراض الخامس
فى امتناع قيام العرض الواحد بعين المبحث الاول فى تعدد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو
الموجود فى موضوع والمراد بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال متقوما بنفسه لابه والمراد بالموجود
فى الموضوع هو الكون فى شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقه عنه فان لفظة كذا فى كذا يدل بالاشتراك
أو التشابه على معان مختلفة ككون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الحصب وفى الراحة وفى الحركة
وكون الكل فى الجزء والخاص فى العام فان لفظة فى فى جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور
بالاضافة وبعضها بالاستتمال وبعضها بانظرية فعدم جواز الانتقال فى تعريف الكون فى الموضوع
هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة فى والمستعملة فيه ولا كجزء منه يحتزبه عن مثل كون اللونية

في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان أمثال هذه ليست بأجزاء على الحقيقة بل هي كالأجزاء
والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل
القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالأعداد أو متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة
لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني يخرج الاعراض النسبية مثل
الالوان والابن وهو حصول الشيء في المكان ومفهوما غمايتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه
لانه نفس هذه النسبة الى المكان والابن الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء
في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة والابن الغير الحقيقي هو كون الشيء
في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والشيء هو حصول الشيء في زمان ككون الكسوف في
وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان أعني الآن ولا يقع في الزمان ويسئل عنه متى
فتى هو حصول الشيء في الزمان أو في طرفه والوضع هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع
بين أجزائه وبين جهات أجزائه في أن يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض آخر
ونسبة الأجزاء بالقياس الى أمور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة أما مكنة حاربة
أو ممكنات محمية كالقيام والعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
بالقياس الى نسبة أخرى هذارسم لها وتحققها ان الاضافة هي نسبة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى
تعقل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الأولى سواء كانت الهيئتان
متخالفين كاللوة والبنوة أو متوافقين كالأخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي
غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون
معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة
والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والملاك وهي الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل
بانقائه كالتعميم والتقصص والتختم والتسلع ومنه ذاتي كمال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كمال
الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع مادام قاطعا وان يفعل وهو كون
الشيء متأثرا في غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض
بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة
فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بان أجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان
قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق
التواطئ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة
وانه لا يكون اثنان منها أو أكثر منه مندرجة تحت جنس واحد وان لا يكون كل واحد منهما اتمام ماهية
جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيها نقل اليها
من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق ذلك الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان
عرضية هذه الأجناس ممتنعة الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يقتصر الى البيان ﴿ قال
﴿ الثاني في امتناع الانتقال عليها أجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها
ولالوازمها والالاختصاص انواعها في أشخاصها واللعوارضها الحالة فيها التوقف حولها على تعيينها فهو
لحالتها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار
الحيزين ﴾ أقول المبحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجتماع جمهور العقلاء على امتناع
الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان مقتضى تشخص افرادها لا يكون ماهياتها والوازمها
والالاختصاص انواعها في أشخاصها واللعوارضها الحالة فيها التوقف حولها على تشخصها
وتعيينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا أمر بما ينالها والا لاستغثت عن

الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكثف بغير الموضوع والممكن في الوجود والشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى عنه وهو باطل فتعين أن يكون تشخصها بجماعها أو بما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جهة التشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع مشخصا لها تكون محتاجة الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم - م موجودا في الخارج وما هو كذلك لا يقيّد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمنع أن ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود ومشخص ولا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين **قال** **﴿** الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعاً لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الاجزاء وهو ضعيف اذا القيام هو الاختصاص الناهت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وأنها المنعوتة بهما دون الجسم **﴿** أقول المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بالقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير لا يتخلو ما أن يكون هو الحال الاول لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعاً لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يتخلو ما أن يكون هو الحال الاول أو غيره فان كان الاول يلزم أن يكون حصول كل منهما في الآخر تبعاً لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بالمرجح اذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس فيلزم أن يكون هناك شيء كل منهما قائم به وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم أن قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعماً والثاني منعوته وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناهت حالا والمنعوت محلاً فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم أن القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعاً لحصول محله فيه فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بالمرجح قلنا لا نسلم قوله اذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس قلنا لا يجوز أن يكون أحدهما قائماً بالآخر والآخر قائماً بالجوهر فجعل الآخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائماً بالآخر أولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطء دون الجسم **قال** **﴿** الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ ونعمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبأنه لو بقي لا يمنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة أن ينقلب الممكن متمتعاً ولا يؤثر وجود كطرف بان ضده فان وجوده مشروط بعدم الضد الآخر ولا عدمي كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له من أثر فيكون موجودا لا معدوماً واجب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة والازمان مشترك أو مبين عن محله أو انقضاء شرط وهو عرض لا يستمر أو فاعل ولا نسلم أن أثر الفاعل لا يكون عدماً متجسداً وقد عسك به النظام في امتناع بقاء الاجسام **﴿** أقول المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ أبو الحسن الاشعري بقاء الاعراض ونعمسك بنوعهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والازم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لا يمنع زواله واللازم ظاهراً البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان متمتعاً لذاته فيلزم أن ينقلب الممكن متمتعاً لانه قبل الزوال كان متمكناً ولا يزول بمؤثر أي موجب بالذات وجود كطرف بان ضده ذلك العرض

الزائل على المحل لان وجود الضد الطارئ على المحل مشروط بعدم الضد الاخر على المحل فلو تعذر زوال
الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عنه بمؤثر
موجب عدى كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود
الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون اما مؤثرو جودى كطريان ضد
فيـلزم الدور او لمؤثر عدى كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهر
يلزم الدور ولا يلزم أن يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض
عن المحل بفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من أثر وجودى لان العدم لا يكون أثره فيكون الفاعل
المختار موجودا معدوما هذا خلف وأجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين أى لا نسلم ان البقاء عرض
قائم بالباقي ولا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض وأجيب عن الوجه الثانى بان زوال العرض عنه
بنفسه بان يكون عدم العرض نفقضية ذات العرض بعد أزمنة أى بعد بقائه زمانين أو أكثر فان قائم يلزم
حينئذ أن ينقلب الممكن بمنعها قلنا الا لزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم أن يكون عدمه
يقضي به ذاته بعد وجوده فيلزمه ان ينقلب الممكن بمنعها أو نقول زوال العرض عن المحل بمؤثر وجودى
مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل آخر غير
مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور أو نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدى وهو
انقضاء شرطه عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم والالوان وغير
قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه
يزول العرض الباقي أو نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان أثره لا يكون عدما فانه
يجوز ان يكون العدم المتجدد أثر للفاعل المختار وقد عرفت النظام بالوجه الثانى فى امتناع بقاء الاجسام
فانه لو بقي الاجسام لا يمنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام تنقضى عند القيامة ببيان الملازمة ان الجسم
لا يزول لنفسه ولا لمؤثر وجودى ولا لمؤثر عدى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقريره هذا الوجه وفساد
مقدماته ﴿ قال ﴾ (الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد
فى مكانين ولا يمنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير محسوس فى ذلك وللزم اجتماع علمتين
مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوهر والقرب تعرض لاهرين وقال
أبو هاشم التأليف يقوم بجوهرين والامسا امتناعا عن الانفكاك كالتجاورين ولا يقوم باكثر والالعدم بعدم
الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين وأجيب بان احالة عدم الانفكاك الى احتياج التأليف اليه ما ليس أولى
من حالته الى احتياج أحدهما الى الاخر أو الصاق الفاعل المختار ﴿ أقول المبحث الخامس فى امتناع قيام
العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين فانه
لو جاز فى العقل أن يكون الحال فى هذا المحل عين الحال فى ذلك المحل لجاز فى العقل أن يكون الجسم الحاصل
فى هذا المكان هو الجسم الحاصل فى ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصل فى المكانين وهو محال
وفيه نظر فانه فاس لحلول العرض فى الموضوع على حصول الجسم فى المكان الممتنع كونه فى مكانين ولو صح
ذلك لقل بمتنع اجتماع عرضين فى محل واحد قياسا على امتناع الجسمين فى مكان واحد لكن اجتماع
الاعراض الكثيرة فى محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه العقل وأيضا لو جاز
قيام العرض الواحد بمحلين لا يمنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس
فى ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس
فى ذلك المحل ببيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز أن يكون السواد الواحد قائما
بمحلين فاحتمل أن يكون السواد المحسوس فى هذا المحل هو السواد المحسوس فى ذلك المحل وأيضا لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان

بيان الملازمة أن العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل جزأها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزأها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزأها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر جزأها فيجتمع علمتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الأوائل أي من قدماء الفلاسفة أن الإضافات كالجوار والقرب تعرض لاهرين وقال أبو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين لأن التأليف لو لم يقوم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمختلطين فانهم لم يمتنعوا عن الانفكاك وقال أبو هاشم لا يقوم التأليف بأكثر من جوهرين لأنه لو قام التأليف بأكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤلفين وأجيب بأن حالة عسر انفكاك الجوهرين المؤلفين إلى احتياج التأليف إليهم ما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال ليس أولى من حالة عسر انفكاكهما إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى الصاق الفاعل المختار اعلم أن كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان أحدهما أن العرض الواحد المحال في محل هو بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل لما ذكرنا الثاني أن العرض الواحد محال في مجموع شيئين صار اجتماعهما محلا واحدا له ولم تقم بحجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحلين منقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثنية بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة ببنية متجزئة إلى أعضاء وانما قال أبو هاشم بقيام التأليف الواحد بجوهرين لأن عدم انفكاك المؤلفين من مادون المتجاورين يحتاج إلى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعدا انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لأن التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال قال ((الفصل الثاني في مباحث الحكم الأول في أقسامه الحكم أما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد أو إلى أجزاء تشترك وهو المتصل فان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط و به ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسط و به ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والشعني والنحن حشو ما بين السطح وح فان اعتبره نزل ولا فعمق وان اعتبره صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول وهو البعد المقفروض أو لا وقبل أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والاختلاف من رأس الإنسان إلى قدمه ومن ظهر ذوات الأربع إلى أسفله والعرض وهو البعد المقفروض ثانيا أو الامتداد الأقصر والاختلاف من عين الإنسان إلى يساره ومن رأس الحيوان إلى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع إضافات أقول لما فرغ من الفصل الأول في مباحث الكميات للاعراض الكمية لا عرض أراد أن يذكر المباحث المتعلقة بكل من الأعراض التسعة فبدأ بالكمية لأنها أعم وجودا من الكيفية وأوضح وجودا من الأعراض التسعة النسبية لأن الأعراض النسبية غير متوفرة في ذات موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الحكم وهي خمسة الأول في أقسام الحكم الثاني في الحكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الأول في أقسام الحكم الحكم اما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد و به ينتهي الأجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد أو إلى أجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والحكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات أي ثابت الأجزاء المقفوضة فهو المقدار والمقداران انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط و به ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسط و به ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والشعني والنحن اسم لحشو ما بين السطح وح فان اعتبره نزل ولا فعمق وان اعتبره صعودا فسمك وقد يطلق العمق على

البعد المقاطع لطول والطول هو البعد المفروض أولاً وقبل الطول أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الآخر من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخر من ظهر ذوات الاربع الى أسفل طوله والعرض هو البعد المفروض ثانياً وقبل العرض الامتداد الاقصر والبعد الآخر من بين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الآخر من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان فالطول والعرض والعرض كليات مأخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض ابتداءً وأنه أطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانياً وأنه أقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض أنه مقاطع للطول فهو عرض ﴿ قال ﴾ الثاني في السكم بالذات وبالعرض السكم بالذات ما يكون كما بنفسه والسكم بالعرض ما يكون حالاً في كم كالزمان فانه وان كان متصل بالذات فانه متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة وهو منفصل ذاتياً بالساعات أو محله كالجسم والمعدود أو حالاً في محله كما يقال هذا الابلق يباضه أكثر أو متعلقاً به كالقوة المنتهية والغير المنتهية بحسب تنهاى آثارها ولا تنهاها بعدد أو زماناً أقول المبحث الثاني في السكم بالذات والسكم بالعرض السكم بالذات ما يكون كما بنفسه فالسكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير أى الخط والسطح والجسم التعليمي والسكم بالعرض ما يكون حالاً في السكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصل بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التى هى كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والسكم بالعرض أيضاً ما يكون محلاً للسكم كالجسم الذى هو محل للمقدار الذى هو كم متصل بالذات والمعدود الذى هو محل للعدد الذى هو كم منفصل بالذات والسكم بالعرض أيضاً ما يكون حالاً في محله السكم بالذات كما يقال هذا الابلق يباضه أكثر والسكم بالعرض أيضاً ما يكون متعلقاً بعرض له أى بان يكون مبدءاً لما يعرض له السكم المتصل أو المنفصل كالقوة المنتهية بالنهاى واللاتنهاى بحسب تنهاى آثارها ولا تنهاها بحسب العدد أو الزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية أو غير متناهية بحسب العدد أو الزمان تكون القوى التى هى مبدء تلك الآثار أيضاً متصفة بالنهاى واللاتنهاى عدد أو زماناً ﴿ قال ﴾ الثالث في عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق وأما المقادير فهى الجسمية أو جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ وليست أمراً زائدا عليها واللا تقسم بانقسام الجسم الذى هو محله فانه ينقسم الخط عرضاً والسطح عمقاً هذا خلف قبل هى ليست للجسم من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها وأجيب بان السطح مثلاً ان لم يكن فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالاً فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه فى جزء واحد فقط فيكون ذات مقدراً لا غير أو فى كل واحد فيقوم الواحد بالكثير أو لا بتمامه فيلزم القسمة وفيه نظراً حتى الحكايات بان الجسم الواحد قد تنوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلل نارة والمتسكانف أخرى فلا يكون جوهرها وأجيب عن الاول بان المتغير هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات ﴿ أقول المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات أعنى العدد والمقادير التى هى الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد أى السكم المنفصل لا وجود له فى الخارج لان العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق فى بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج اعتبارى لا وجود له فى الخارج وأما المقادير التى هى الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها ما نفس الجسمية أو جزئ الجسمية بناء على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فانه حينئذ تكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث أى الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث والمنضم بعضها الى بعض فى الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين

وليس المقادير أمرًا زائدا على الجسمية حالاً فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محالها فينقسم الخط عرضا والسطح محالاً لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم محالاً وانقسام المحل محال فينقسم انقسام المحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا والخط محال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون المحال فيه منقسماً كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم محالاً لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لان سلم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلاثة ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا وأجيب بان السطح مشتمل لان لم يكن حالاً في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالاً في الجسم وان كان السطح حالاً في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بقامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بقامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ ومع هذا لقائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالاً في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكما على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي أي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الشععة المشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعب والاستدارة فبقا الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهم ما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم به لتحقيقه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذ لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضاً قائماً به قال المصنف نقلاً عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمي المتخلل تارة بان يزيد مقداره من غير ضم جزء آخر اليه والمتكافئ أخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال أجزاء عنه والجسم الطبيعي باقي على حقيقة النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتحلل والتكاثف غير باقي بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهر ابل عرضاً قائماً بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته أولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف وأجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم فان الشععة المتكعبة مثلاً اذا جعلت مستديرة مجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة تتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعاً لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد واحد او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تنغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال وأما قوله أو أوضاع أجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه أجزاء بالفعل حتى يتغير أوضاعها بالتبدل فان الشععة لا يكون فيها أجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعاً بالاستدارة بل الشععة لها امتداد واحد باقي مالم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه وأجيب عن الثاني بمنع

المقدمات أى لا نسلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمى بل هما من مقومات الجسم ولئن سلمنا ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمى لكن لا نسلم ان الجسم التعليمى يتخلل ويتكاثف فان التخلل والتكاثف الحقيقين فرع اثبات الهيولى وسيأتى بطلانه وان سلمنا ان الجسم التعليمى هو الذى يتخلل ويتكاثف لكن لا نسلم ان الجسم التعليمى اذا كان متخللا ومتكاثفا لا يكون جوهره واقابل أن يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمى لانه يعرض للجسم التعليمى بواسطة التناهى العارض للجسم التعليمى بالذات والجسم الطبيعى بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تنهاى السطح فيكون أيضا من صفاته وأما الهيولى فستقام الحجة على وجودها وأما ان الجسم التعليمى المتخلل تارة والتكاثف أخرى لا يكون جوهره فلا يبق عند التخلل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقا الجسم الطبيعى على حقيقة أنه فيكون الجسم التعليمى الزائل مع بقاء الجسم الطبيعى عرضا زائدا على الجسم الطبيعى واعلم ان التخلل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعى وانصاف الجسم التعليمى بهما بالعرض يمكن طريان التخلل والتكاثف على الجسم الطبيعى يدل على ان الجسم التعليمى زائد على الجسم الطبيعى كما ذكرنا ﴿الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجوده لانه لو كان قار للذات اجتمع الحاضر والماضى فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولولم يكن لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدم لا يتحقق الا مع الزمان وتسلسل وأجيب بان تقدم الماضى بذاته لا بزمان آخر﴾ أقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجود الزمان محتمل بان الزمان لو كان موجودا كان اما قار للذات أو غير قار للذات فان كان قار للذات اجتمع الحاضر والماضى معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان ولا يخفى فساداه وان لم يكن الزمان قار للذات لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدم لا يتحقق الا مع الزمان لانه حينئذ يقضى العقل بان جزأ منه كان موجودا ولم يبق الا آن وان جزأ منه حاصل الا آن والماضى والا آن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في زمان وتسلسل وأجيب بان تقدم الماضى بذاته لا بزمان آخر فانه لو كان الزمان غير قار للذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لجزء الزمان لذاته فيكون جزء منه مقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل لذاته ما ولا يلزم منه التسلسل ﴿المثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وأخرى مثلها وابتدأتا معا قطعتا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف قطعت أقل وكذا ان وافقتا أخذتا وتركا وكانت ابدا فبين أخذ الأولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين وبين أخذ الثانية وتركها امكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا لزيادة والنقصان ولا شئ من العدم كذلك الثاني كون الاب قبل الابن ضرورى وتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعلقهما مع الغفلة عنهما ولا أمر عدمهما الا انها نقيض اللاقبلية فهي اذا زائدة ثبوتية وأجيب بان هذه الامكانات أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وكذا القبلية﴾ أقول والمثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة أخرى مثل الحركة الاولى أى على مقدارها من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركة ان معا وركنا معا قطعتا الحركة مسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتا في الوقوف قطعت الثانية من المسافة أقل مما قطعتة الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى أخذتا وتركا أى ابتدأتا معا ووافقتا معا وكانت الحركة الثانية ابدا من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة أقل مما قطعتة الاولى واذا كان كذلك كان بين أخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل من المسافة الاولى ببطء معين وبين أخذ الحركة السريعة الثانية

وتركها المكان أقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزءاً من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلاً لزيادة والنقصان ولا شيء من العدم يقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان أمراً وجودياً مقدارياً وهذا الامكان الوجودي المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك أى في الابتداء والوقوف يشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف ويتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة أقل ومابه التوافق غير مابه التفاوت فالزمان أمر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين المذكورين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجوداً بالعدم والعدم الابن لا يعقل وجوداً بالعدم والعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعبر عن أن تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية أمراً عدمياً لانها تنقيض اللا قبليّة التي هي عدم محض فان اللا قبليّة صادقة على العدم فتلك القبلية إذن زائدة ثبوتية لان أحد النقيضين اذا كان عدمياً يكون الآخر وجودياً وأجيب عن الاول بان هذه الامكانات أمور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزياة والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج وأجيب عن الثاني أيضاً بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل في الخارج لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل ينقضى عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما جاز أن يكون قبل جاز أن يكون بعداً والقبلية لا تمنع أن تكون بعداً وليست تلك القبلية أيضاً ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد تكون قبل وقد تكون معه وقد تكون بعد فتلك القبلية شيء آخر لا يراد فيه تجدد وتنقض فهو غير قار للذات متصل في ذاته فان من الجائز أن يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا الحادث قبلات وبعديات متجددة متعاضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبلات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار للذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعديّة اللتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعديّة اللتان لا توجدان معاً وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تتجامع البعد لكن لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعديّة للشيئين بسبب الزمان وأما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرفة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها الا شيء آخر فاذا ثبتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعديّة اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزأين من الزمان اللذين تعرضهما القبلية والبعديّة لا يوجدان معاً في الاعيان فكيف توجد الاضافة المعارضة لهما لئلا يكون ثبوتهما في العقل شيء دال على وجود معروضهما بالذات أعني الزمان مع ذلك الشيء فلهذا يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان معه قيل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعديّة فانها ما اضافيتان عقليتان فلا تنقضان وجود معروضهما في الخارج بل في العقل أجيب بان ثبوتهما في العقل شيء دال على وجود معروضهما بالذات أي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو انصف عدم الحادث بالقبلية لزم انصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممنوع أجيب بان عدم الحادث ليس بشيء محض لانه عدم مقيد بشيء بل هو أمر معقول ثابت والقبلية أيضاً عقلية ولا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلواقضى هذه القبلية زماناً يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم أن يكون للزمان زمان آخر أجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان

الزمان منقضى لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض أجزائه الى عروضها لشيء آخر بخلاف غير الزمان قبل لا يجوز عروض السابق لبعض أجزاء الزمان فانه على تقدير تساوى الأجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بما هيته فتمكون أجزاء الزمان منفصلاً بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلاً واحداً بل مؤلفاً من آتات أجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضى والتحدد وذلك الاتصال لا يتجزأ الا في الوهم فليس للزمان أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزئة فاذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الأجزاء حتى تصير الأجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرهما متماخراً بل تصورا التقضى والتحدد الذي هو حقيقة الزمان يستمدح تصور تقدم وتأخر الأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر لذاتيهما له وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار بقاؤها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدماً ومتأخراً بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانما اذا قلنا اليوم والامس لم نتج الى أن نقول اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر وأما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى افتراض معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدماً قيل القول بمعنى الزمان للحركة يقتضى وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية أن يكون الشئان في زمان واحد أجيب بان معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شئين وقعا في زمان واحد لان الاولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى شئ هو الزمان هي متى ذلك الشئ بان يكون الزمان ظرفاً لذلك الشئ وذلك الشئ مظهر وخاله والاخرى تقتضى نسبتين لشئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ظرف لهما وهو ما مظهر وفان له وهذا لا يحتاج في الاولى الى زمان يغير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولقائل أن يقول ان أردتم بكون الحادث مسبباً بزمان كونه مسبباً بزمان موهوم مفروض فسلم وان أردتم به كونه مسبباً بزمان محقق موجود في الخارج فمضوع وما ذكرتم في بيانه لا يفي بذلك ﴿ قال ﴾ ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والالكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الامع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد هذا بان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لامن فرض عدمه مطلقاً وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وخلقه ظاهر وقيل حركته لانه غير قار للذات ومنع بان الحركة هي اما سرية أو بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومنابعه واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمقاومة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلاً والا لا ينقسم الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار للذات لان أجزائه لا تجتمع وله مادة لا تكون المسافة ولا المتحرك ولا شيئاً من هياتها القارة فتمكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع وتكون أسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضى الكمبية وذلك انما ثبت لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد متمنع الوجود لذاته وان كونه كما متصلاً غير قار يستلزم أن يكون له محل اما العرضية أو الحدودية الموحج الى المادة ﴿ أقول ﴾ ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد أى ليس بجسم ولا جسمانى لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلاً للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الامع لزمان لان بعديته بعدية بعد لتجامع القبل والبعدية بهم هذا المعنى لا تتصور الامع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد بان هذا المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لامن حيث فرض عدمه مطلقاً وعدمه وجوده أخص من عدمه مطلقاً واذا كان المحال لازماً لاخص لا يلزم أن يكون لازماً لا عم فسلم يلزم المحال من عدمه مطلقاً وحينئذ جاز أن يكون

قابلا لعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهرا فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا يتنج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما سرية او بطيئة والزمان ليس كذلك أي لا يوصف الزمان بأنه سريع أو بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمقاومة وكل ما هو قابل للمساواة والمقاومة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منقصة لانه لو كان الزمان كما منقصة لا ينقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنقسم عدده والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيمكن ان الزمان كما متصل ويكون غير قار الذات لان اجزائه لا تجتمع في الوجود والالكان الموجود اليوم موجود في يومنا وفان وهو محال واذا كانت اجزائه توجد على سبيل التقضى والتجدد فله مادة لوجهين أحدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل التقضى والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضى شيء وكل حادث له مادة ولا تكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس أي ولتتفق في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا آخر من هيات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئته القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئته القارة يجب أن يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئته المتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمن مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز أو من المركز فالاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لاننا لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع البعد القبل وما هذا شأنه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون أسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات والحركة التي هي أسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه المجموعة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك أي اقتضاء قبول المساواة الكمية انما ثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته أما اذا كان قبول المساواة لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر القسود ممنوع الوجود له - لمزم أن يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الذات يلزم أن يكون له محل اما العرضية أو لحدوثه الموجع الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما أشار الى هذه المقدمات في أثناء الجملة قال ((الخامس في المكان المكان أمر موجود لان بدية العقل تشهد بان المتحرك منتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال خارج عن المتكهن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للمعوى الخامس اظاهر المعوى عند ارسطو والبدء المجرد الموجود الذي ينقذ فيه الجسم عند شيعه أفلاطون والمفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح أو الخلاء والثاني باطل لوجود الاول انه لا يكون عدما والاما قبل الزيادة والنقصان ولا وجود بالوجود الاول انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لم يداخل البعدين واتحادهما وتجويز ذلك يفضي الى تجويز دخال العالم في - يخر دلة وهو محال الثاني ن تجرده لا يكون لنفسه ولا لوازمه والالكان كل بعد كذلك ولا هو ارضه والالكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعرض وهو محال الثالث البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز في مكان هناك ابعاد متداخلة

الى غير انهماية وهو محال وان سلم كان لهما من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع منها ان كان هو الذات أو ما يلزمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما به رخصها فطبيعية منها من حيث هي قابلة للحركة وبعودها للزمان الثاني انه لو كان خلاه فزمان وقوع الحركة في فريخ خلاه مثلا لو كان ساعة وفي فريخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان ذى المعارق كزمان عديم المعاقق هذا خلف اننا لو كان خلاه سواء كان عدما أو بعدا متشابه لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى فلا يسكن فيه ولا يعزل اليه وأجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد من حيث هي لا تقتضى الغنى ولا الحاجة ولا يقبل الحركية مجردا وذلك لا يوجب امتناع الحركة ماديا وعن الثاني بأن الحركة في الخلاه لذاتها تقتضى زمانا والكانات الحركية في الخلاه لا في زمان كيف وكل نقطة هي على مسافة منقصة ومنعزلة بانقسامها الى أجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات وعن الثالث بان الخلاه بعد متشابه مساو لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب لما بينهما من الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد وعورض بان القول بالسطح باطل والالتسلسل الى اجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان الجرح عند جريان الماء عليه ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء نسبته مع الساكنات معال بسكونه وللزم ازدياد المكان ونقصه والتمكن بحاله كما اذا تكعبت شعبة مدورة وبالعكس والدليل على ان كان الخلاه انه لو رفع صفحة ملاء عن مثلها دفعة لحالها الوسط أول زمان الارتفاع ولولم يكن خلاه للزم من حركته بقية تدافع جولة العالم لا يقال يتخلل ما وراءه ويتكاثف ما قد دمه لان زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهوى وعرضية المقدار وكلاهما منوع أقول المبحث الخامس في الممكن الممكن امر موجود لان بديهية العقل شهادة بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصود المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصود للمتحرك بالحركة الاينية وشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للممكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء للجسم ولا حال فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحارى المماس للسطح الظاهر من المحوى عند اسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذى ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان الممكن هو السطح أو الخلاه أى البعد المجرد الموجود والمفروض والثاني وهو ان الممكن هو الخلاه باطل لوجود الاول ان الخلاه اما عدى كما هو مذهب المتكلمين أو موجود كما هو مذهب أفلاطون والاول باطل لان الخلاه الحال فيه الجسم لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل أما الملازمة فلان العدى ليس يقابل للزيادة والنقصان وأما بطلان اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو أن يكون الخلاه موجودا باطل لوجود الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى أحدهما الاشارة الى الآخر فارتفع التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يفضى الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا لوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته أو لوازمه امكان كل بعد مجرد أو اللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفترقا الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارضه واللازم محال فانه

يمنع أن يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة أن تجرد البعد عن المادة إذا كان لعارض فذات البعد لم تقتض التجرد فيكون مقتضرا إلى المحل الثالث أن البعدان كان مما يتحرك فله حيز لأن الحركة انتقال من حيز إلى حيز آخر فإذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فلحيز الحيز - يزويقتقر ذلك الحيز إلى حيز آخر فيلزم أن يكون هناك إبعاد متداخلة إلى غير النهاية وهو محال وإن سلم جواز إبعاد متداخلة إلى غير النهاية يلزم أن لا يكون المكان بعدا لأن الإبعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انما بإسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لأنها إذا تحركت بإسرها فقد انتقلت من مكان إلى مكان والمكان الذي انتقل منه الإبعاد بإسرها لا يكون بعدا لأن ذلك المكان خارج عن الإبعاد بإسرها وما هو خارج عن الإبعاد بإسرها لا يكون بعدا وإن لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة أن كان ذات البعد أو ما يلزم ذات البعد لم تتحرك الأجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته أو لما يلزمه وإن كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الإبعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الإلزام المذكور وهو أن يكون هناك إبعاد متداخلة إلى غير النهاية ومع هذا يلزم أن لا يكون المكان بعدا وانما قلنا أنه يعود الإلزام المذكور لأنه إذا كان الإبعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي مكانا تنتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وهو لم يحرا الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاه أنه لو كان خلاه يلزم أن يكون زمان حركة ذي المعاق مساو بالزمان حركة عديم المعاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهي أنه كلما كان المسافة إلى يتحرك فيها المتحرك أرق كانت الحركة فيها أسرع وكلما كانت المسافة أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الحارق والجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الحارق والغليظ بخلافه والرقه والغليظ يختلفان في الزيادة والنقصان وكما زاد الغليظ زادت المقاومة وكما زادت المقاومة زاد البطء فتكون الحركة تختلف سرعتها وبطأ بسبب اختلاف المقاومة إذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاه فإذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يتحول ما أن يقطعه بالحركة في زمان أو لا في زمان والثاني محال لأنه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الأول فلو فرضنا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاه زمان وقوع الحركة في فرسخ خلاه ساعة وفي فرسخ عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الأول ساعة زمان حركة ذي المعاق الثاني كزمان حركة عديم المعاق وهذا خلف الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاه أنه لو كان الخلاه سواء كان عديم صفا أو بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر فإنه لا اختلاف فيه أصلا لا امتناع لا اختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الأجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة إلى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر فلا يمكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل إليه لأنه لا يس حصوله فيه أولى من حصوله في غيره ولا ميله إليه أولى من ميله إلى غيره وأجيب عن الأول من الوجوه الدالة على نفي الخلاه بأننا نختار أن الخلاه عديمي قوله لو كان عديميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والعديمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وأجيب عن الوجه الأول من الوجوه الدالة على أن الخلاه ليس بوجودي بأننا لا نسلم أنه لو حصل الجسم في بعد محجور دلزم تدخل البعدين واتحادهما قوله لأنه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن البعد المتمكن قلنا لا نسلم بل غاية أنه لا يحس بالبعدين معا وعدم الأجسام بالبعدين معا لا يستلزم أنه تدخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تدخل البعدين تجويز تدخل العالم في حيز خردة الذي هو محال وأجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على أن الخلاه ليس بوجودي بأن تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكن المفتقر إلى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم أنه إذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم أن يكون البعد لذاته مفتقرا إلى المحل فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا

وانصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الجحر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح لازم ازدياد المكان ونقصه والتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها كبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالتمكن باق بحاله مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كرتها أصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لا سلم أن الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحاله فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن عند كرتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملاء على صفحة ملاء مثلها ثم رفع الصفحة القوقائية دفعة تلتا الوسط أول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد أو يحتاج حينئذ اما انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة أولا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنقل في الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل أن يقول الرفع لا يحصل لا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن الخلاء لازم من حركة بقية تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملا أو أوكان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يتخلو ما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه أو الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنقل اليه فلو انتقل كل واحد منهم الى مكان صاحبه لم توقف حركة كل منهم على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كما الكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقية حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقل يتخلل ما وراءه ويتكاف ما قدمه لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول من الجسم مقدار ويحصل عقيبته فيه مقدار آخر أزيد أو أنقص لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فروع وجود الهية وولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقائل أن يقول قد أقيم البرهان عليهم ما في قول (الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في أقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راحة سميت انفعاليات والانفعالات لا تنفعال الحس عنها أولا ولا تاتابعه لاهـ مزاج اما بالشخص ككلاوة العسل وجرة الدم أو بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملوّسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات أول الكيف البسائط بها أولا والخفة والثقيل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح) أقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة أى مقولة الكيف في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما أن تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس الالوان والسمع والبصر والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات أو لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وحينئذ اما أن تكون مختصة بذوات النفس وهي الكيفيات النفسانية أو لا تكون مختصة بذوات النفس وحينئذ اما أن تكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات أو لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات اما القسم الاول أى الكيفيات المحسوسة فقد رآه لانه أظهر أقسامها وذكروا فيه ستة مباحث الاول في أقسامها الثاني في تحقيق الملوّسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في تحقيق المشمومات المبحث الاول في أقسام

الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راضية كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وان كانت غير راضية كعمرة الخجل وصفرة الوجه سميت انفعالات وانما سميت الاولى
بالانفعاليات لوجهين أحدهما انها يحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث
تأثيرا له زاج اما بحسب النقص كحلاوة العسل وحرارة النار وبرد الماء فان حصول الحرارة في النار
والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شأن نوع الحرارة ونوع البرودة أن يحدث أيضا
بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها
بالانفعاليات بالوجهين لانها اسرع زوالها وقصر مدتها منعت اسم جذبها كما يقال للقليل انه ليس بشئ
وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة
والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع الكيفيات الاولى لتكيف البسائط العنصرية بهما غير
خالصة عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة أولا وبالذات بخلاف البواق فانها ملموسة
بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقيل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما تقدم البحث عن
الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها ولا نجد جسمها من الاجسام
خالصة عنها الى المبصرات وهي الالوان والاصوات الى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات
وهي الطعوم والى المشعومات وهي الروائح ﴿ قال ﴾ (الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من
أظهر المحسوسات وأبينها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد
اللطيف فاللطيف فينضم كل جزء الى ما يشاء كله بمقتضى طبعه الا اذا كان الاتهام شديدا فتفيد
سبلانا ودوراننا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتعاضد كما في
الذهب أو نلبينا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد أو تصعبا بالكثية ان كانت قوية واللطيف أكثر
والاشبه ان الحرارة الغريزية مغيرة للحرارة النارية وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب وقيل هي
حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحرارة مسخرة
لتمسكت العناصر الثلاثة وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن
ولا تسخن ما يحاورها ﴿ أقول المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
فتبين عن التعريف بالحد والرسم ادلائق أظهر من المحسوسات لكن ربما تقرر الى التنبية على مفهوم اسم
بعضها بسبب التباسه بالغير فاذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها
والحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات وأبينها وهما كقيمتين فعليتين تفعل الصورة بواسطة ما في
المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة
التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد اللطيف
فاللطيف فان اللطيف أقبل للتصعد من الحرارة كالهواء الذي هو أقبل من الارض والا قبل يتبادر
الى التصعيد قبل الابطاء فيتم فرق الاجسام لمختلفة الطبائع التي حدث المركب من التماسها فينضم عند
تفريق الأجزاء كل جزء الى ما يشاء كله بمقتضى طبعه الا اذا كان التماس بين الأجزاء شديدا فالحرارة
تفيد سبلانا ودوراننا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم
والكثيف من التلازم والتعاضد كما في الذهب فان الالتئام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق
فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سبلان ودوران ويفيد الحرارة
نلبينا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة سبلانا
كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعبا بالكثية ان قويت واللطيف أكثر من الكثيف كالنقط والاشبه

أن الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لأن حرارة النار معدمة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجوز. انشأى المنكسر سورنما عند تقاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة الهواء والماء والأرض وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يحاورها من العناصر ﴿ قال ﴾ (وأما البرودة فقيل هي عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والالكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة) أقول قيل البرودة هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والالكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجودية ان تنواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعاً ﴿ قال ﴾ (وأما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء اذ هو ألصق منه لانه ينفصل بعسر وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا واليبوسة مقابلة على الرايين) أقول وأما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهرها الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالأمر رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل أرطب من الماء اذ العسل ألصق من الماء لانا نقول العسل وان كان ألصق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو أرطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هي الجفافى وعلى الثانى هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب وصعب التزلزالي بيبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليان فنجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما تضاد ﴿ قال ﴾ (وأما الخفة والثقيل فهما قوتان يحسن من محاملهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة ويسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر المرمى الى الفوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمى الى اسفل والانسان المتمكن دروا الى جهتين ان قسرناه عما يوجب المدافعة لاهما ولذلك يختلف حل الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر) أقول ومن الكيفيات الملوسة الخفة والثقيل وهما قوتان يحسن من محاملهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركوز والهابطة الى المركوز والاول كما في الرق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمى الى اسفل ويسمى المتكلمون الخفة والثقيل اعتمادا والحكماء يسمونهما طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي أو الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والالكان المطلوب بانطبع مهور باعنه بالطبع ولا امتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان

يكون منبعثا من نفس جسم غير ذي ارادة كفي الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا عنها وخارج عن الجسم كبل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري كفي الحجر المرمى الى أسفل فان فيه ميلًا طبيعيا وميلًا قسريا الى أسفل ولذلك كان حركته أسرع مما اذا تحرك بطبيعته وحده الى أسفل أو أحدهما طبيعيا والآخر قسريا كالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة أسفل قد اجتماعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشئ الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك أي ولا جمل جواز اجتماع الميادين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الجريين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير أعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعارقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته أبداً ولقائل أن يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا تنفذ المدافعة عنه فلما اجتمع الميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشئ والشئ دفعة واحدة وهو محال وانما تكون حركة الجسم الكبير ابداً لان المعارقة فيه أكثر وذلك لان الطبيعة هي المعارقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاقرة وزيادة ﴿ قال ﴾ (والصلابة بممانعة الغاير واللين عدمها وقيل هما كيفيتان تقتضيانهما والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواء فها من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع ﴿ أقول الصلابة بممانعة الغاير واللين عدم بممانعة الغاير فيكونان متقابلين تقابل العدم والملاسة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها اقوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا ينفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز الى الباطن وعدم التفريق بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها اقوام سيال فينتقل عن وضعه ويمتد كثيرا وينفارق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وعما كسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قيل الصلابة هو الذي لا ينفذ زو هناك أمور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث بقاء المقاومة وايس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق مقاوم وايس بصلاب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال وقيل اللين ما ينفذ غمز تحت الاصبغ فهناك أيضا أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فتكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة عدم استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها نائبا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استواء فحينئذ يكونان من مقولة التكيف ﴿ قال ﴾ (الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فهي اظهر والمحموسات ماهية وهابية وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة كفي الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج وكالسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب عدمه والبياض يوجد فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المصنوع ولين العذراء فانما بعد الطبخ والانعقاد بصبر ان أثقل رأ كثف فانه يحيف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهواء فيه والمشهور ان أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل والحجرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ أبو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لاننا لانفس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها أو لمعارضة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق فتعبر بين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلا ترى عنده عدمه ﴿ أقول المبحث الثالث في تحقيق المبصرات فغناها أوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة أولا وبالذات وهي اللون والضوء

أما الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية وهابية أي وجودا قال الامام اللون بانواعه يتصور تصورا أوليا فلا يمكن تعريفه بمحدول لا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك لان العقلة ببداية عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض رأيا كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء أحوالهما فيكون تعريف السواد والبياض بهما غير يافعا هو أخفى وقيل انه لا حقيقة لشي من الألوان أصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المتصغرة جدا كافي الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض الثلج الا أن فيه أجزاء أصغارا جديبة خاطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يرى أبيض لذلك فانا نعلم ان أجزاءها الصلبة عند الاجتماع لا يفعل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج يرى أبيض لذلك والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كقيمتين حقيقتين قائمتان بالجسم في الخارج وان ما جعل سببا لتخليدهما قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المصنوع فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكرناه بعد الصلوق صار كثيفا ولا يحس قبل الصلوق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد الصلوق منتهى الكونه أثقل والثقل دليل عدم مخالطة الهواء وكابن العذراء وهو دواء شبيه بالبن يحصل من خلطج فيه المراد اسخ حتى ينحل فيه وصفي الى أن يبقى الخلل في غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية التي فيه بعد الابيضاض أكثر مما قبل والمشهور ان أصل الألوان السواد والبياض وباقي الألوان يتركب من السواد والبياض وقيل أصل الألوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ أبو علي ان وجود الألوان مشروط بالضوء وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعد لقبول اللون الخاص به وتحقق الضوء واحتج عليه باننا لا نحس بالألوان في الظلمة وعدم الاحساس باللون في الظلمة اما عدم الألوان أو معاوقة الظلمة عن الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط ابصار الألوان فلا نرى الألوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الألوان بسبب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المتغير بالحقيقة فاللون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمنع تحقق حصص الجنس عند انتفاء الفصل فيحدث من هذا أن الضوء شرط وجود اللون ﴿ قال ﴾ فرع الألوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها أجزاء أصغار تضادها اختلاطا لا تميز معه ﴿ أقول الألوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض وغيره من الألوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها أجزاء أصغار تضادها اختلاطا لا تميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلطت الأجزاء البيض بالأجزاء السوداء اختلاطا لا تميز معه في الحس فيرى هذا السواد أقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة ﴿ قال ﴾ واما الاضواء فقبل انما أجسام شفافة تنفصل عن الماضي ولا تم متحركة بدليل المخدات رها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجب بمنع الصغرى ودليلها وعرض بانها لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها التحركت الى جهة واحدة وأيضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة ستتر ما تحتها فكان الاكثر ضوءا أكثر ستر او الواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع بأنه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة ثم ان منها ما هو أول وهو الحاصل من مقابلة الماضي لذاته ويسمى ضياءا ان قوى وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة الماضي بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت

الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نوراً وظلالان حصل من مقابلة الهواء المتكيف به وانما لم يحس به كايحس بالجدار المضيء لضعف لونه والذي يترقق على الاجسام يسمى لمعاً فان كان ذاتياً يسمى شعاعاً كالشمس والابر بقا كالمرآة والظلمة عدم النور هما من شأنه الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة ناراً توقد بقربه وما حولها ولقائل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرأى) أقول اخلفوا في أن الضوء جسم أولاً فذهب المحققون الى أن الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقبل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن الماضي لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فيبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من الماضي ومنعكسة عما يقابل الماضي لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك اجيب بمنع الصغرى بانها لا تسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا تسلم أن الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث في قابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوده من شئ عال أو شئ في مكان مقابل سبق الى الوهم أنه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت اجساماً متحركة بمقتضى طباعها كانت متحركة الى جهة واحدة لا امتناع الحركة بالطباع الى جهتين وأكثر فلا تحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين أو أكثر وايضاً لو كانت الاضواء اجساماً فان كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءاً أكثر ستر ما تحتها والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون سائر ما تحتها وكما ازداد الضوء كان ما تحتها أظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظرفانه لا يلزم من كون الضوء محسوساً كونه سائر ما تحتها فان كثيراً من الاجسام المحسوسة لا يكون سائر ما تحتها مثل الزجاج الملون والاولى أن يقال لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون كفي البور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلاً لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشارك في البياضية واللازم باطل لان السواد والبياض قد يشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء أول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة الماضي لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضوءاً ان قوى وشعاعاً ان ضعف ومن الاضواء ما عوثن وهو الحاصل في الجسم من مقابلة الماضي بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضياً بالهواء الذي صار مضياً بالشمس والضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نوراً ويسمى الضوء الثاني ظلاً ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضياً بالشمس قوله وانما لم يحس به اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان الظل لو كان ضوءاً لا يحس به كايحس بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس تقرير الجواب انما لم يحس بالظل كايحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس لضعف الظل فان الظل وان كان ضوءاً لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به قوله لضعف لونه اشارة الى هذا الضوء الذي يترقق على الاجسام يسمى لمعاً واللمعان ان كان ذاتياً يسمى شعاعاً كالشمس وان لم يكن له مانع ذاتياً يسمى برقا كالمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور رأى عدم الضوء عما من شأنه الضوء فان الشئ الذي انتفى عنه الضوء صار مظلماً فيكون الظلمة عدم ملائكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب أن لا يرى الجالس في الظلمة ناراً توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرأى قال (الرابع في تحقيق المسوعات الحروف كصفات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة وهي تنقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين والى مصوتة وهي ما عداها والمشهور ان السبب الاكثر للصوت غوج الهواء بقرع أو قلع

عنيف وان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصمخ لانه يميل بهبوب الريح ويتخاف من مشاهدة السبب كافي ضرب الفأس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صمخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وانه محسوس به في الخارج والامعاء لم تبهته والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس) أقول المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف بخلاف ما هيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر بإشارته في الخفة والثقيل يتميز في المسموع احترزنا بقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلامهم ما قد عرغن له هيمنة يتميز بها عن صوت آخر هو مله في الخفة والثقيل لكن ليس يتميز في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست بمجموعة اما الطول والقصر فلا يمان الكمييات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلا يمان ما مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لهما كالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما هو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بها الساكن والى مضمومة وهي ما عدا ما أي ما عدا حروف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثر للصوت هو تموج الهواء بقرع أو بقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصمخ بل التموج عبارة عن أمر يحدث في الهواء بصدده بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو اساس عنيف أو القلع وهو تفرق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يوجب الهواء الى أن ينقلب من المسافة التي سلكها القارع أو القالع الى جنبها بعنف شديد يلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه لتشكيل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشئ يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع ثمن من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصمخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الريح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كافي ضرب الفأس فانا اذا راي انما من البعيد من يضرب الفأس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمها وطرفها الاخر على صمخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج أي موجود في تموج الهواء الخارج عن الصمخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصمخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند ملاسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصمخ وردها بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انما لم ندرك الملموس الاحال وصوله اليه لم ندرك باللمس ان الملموس من أي جهة وصل اليه والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس فان الهواء اذا تموج وقارمه مصادم كجبل أو جدار أملس بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيمنة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ﴿ الخامس في تحقيق الطعوم ﴾ قال الجسم اما أن يكون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا أو الفاعل فيه اما الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف حرارة وفي اللطيف حرارة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف جوصة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل نفاحة وقد يطاق التفه على ما لا طعم له أو لا يحس بطعمه كالخماس فانه لا يتخال منه ما يتخال اللسان لشدة كثافته فيجس به وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض كافي الحوض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة كافي البسجة

ويسمى الزعوفة) أقول المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فإن الطعم له جسم حامل له وهو ما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو ما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحارفة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحوضنة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ماله طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكافئه ولا يتخلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس والحديد فإنه لا يتخلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه لشدة كثافته ثم إذا احتيل في تحايل أجزائه وتلطيفها أحس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعم لا الأول وأعلم أن التسعة مفسردات الطعوم هي هذه وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان أو أكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة أما اجتماع الطعوم فكاجتماع المرارة والقبض في الحوض ويسمى البشاعة والحضض بضم الحاء والضاد الأولى وقههادواء وهو نوع من الاشتنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبعة ويسمى الزعوفة وأما اجتماع الأكثر فكاجتماع المرارة والحارفة والقبض في الباذنجان ﴿ قال ﴾ (السادس في المشهورات الروائع الموافقة للمزاج طيبة والمخالفة له تسمى متنتة وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنهما وليس لأنواعها أسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكثف به إلى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متخلل عن ذى الرائحة) أقول المبحث السادس في المشهورات وهي لروائع المذكورة بالشم ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة قال روائع الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائع المخالفة للمزاج تسمى متنتة وقد يشتق للروائع من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنهما من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكثف بالرائحة إلى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متخلل عن ذى الرائحة إلى الخيشوم وهو بعيد فإن المسلك اليسير استحال أن يتخلل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشاراً في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي أحس بها أولاً ﴿ قال ﴾ (وأما القسم الثاني أعنى الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الأفعال كالقدرة والإرادة فما كانت منها رائحة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالاً وبيانها في مباحث الأول في الحياة وهي قوة تنبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها لقوى الحس والتغذية بأن عضو الفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمتخذ والنباتات بعكسه ومنع بأن عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة بل وازان بمنعها عنه عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لأنه لو سلم لزم أن لا يطلق لفظ القوة عليه لاعدمه وبيان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكيم والمعتزلة بالبنية ومنع بأنهم الوفاقت بالمجموع وانحدت كان الواحد حالاً في محال وهو محال وإن تعددت كان كل واحد مشروطاً بالآخر فليزوم الدور وفيه نظير الموت عدم الحياة عما من شأنه هي وقيل هي كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق ومنع بأن المعنى بالخلق التقدير) أقول لما فرغ من القسم الأول من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني أعنى الكيفيات النفسانية وهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الأفعال كالقدرة والإرادة فما كانت من الكيفيات النفسانية رائحة سميت ملكة وما ليست كذلك أي ما ليس برائحة سميت حالاً والاختلاف بين الملكة والحال بالعارضات المفارقة كلسوخ وعدمه لأن الكيفية النفسانية أول حدوثها تسمى حالاً ثم هي بعينها تصبح ملكة والأمر المختلف بالفصول يتمتع أن يتقلب بعضها إلى بعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الأول في الحياة الثاني في الادراكات الثالث في القدرة والإرادة الرابع في السدة والالم

الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحياة والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها
 سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو أصل المزاج بالنسبة
 اليه وقد رسم الحياة بأنها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم أبو
 علي على مغايرة الحياة لقوى الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد
 وليس بحساس فتكون الحياة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا والنبات
 مغتذ وليس بحي فتوجد الحياة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحياة فتكون الحياة غير
 قوة التغذية ومنع قول الشيخ باننا لانسلم ان الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج
 حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذية لا يقتضي عدم
 قوة الحس وعدم قوة التغذية بل واز أن تكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنعها عن الاحساس
 والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لا بالقوة وحينئذ يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس
 فيهما اقوتنا الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لاننا نقول لانسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل
 القوة مبدأ الفعل اعم من أن يكون مؤثرا بالفعل أولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان
 لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شأنه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك
 الشيء ومنع أيضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية
 النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وخالفهم
 باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من
 العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة وعند المتكلمين البنية عبارة
 عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من أقل منها قال الحكماء الحياة مشروطة باعتدال المزاج
 وبالروح وهي أجسام لطيفة تتولد من بخارات الاخلط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي
 تسمى بالشرابين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية
 واستدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع أجزاء البنية وانحدت الحياة كان
 العرض الواحد حالا في محال متكررة وهو محال وان تعددت الحياة بان يكون في كل جزء من البنية حياة
 على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطة بقيام الاخرى بجزء آخر والالم تكن البنية الصالحة شرطاً في
 الحياة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء
 من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكررة والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة
 والاولى ان يقال عدم الحياة عما وجدت فيه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة وقيل الموت
 كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعلم لا يخفى ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب
 كونه وجوديا لان العدمي مقدر أيضا قال (الثاني في الادراكات وهي اما أن تكون ظاهرة كالاحساس
 بالمشاعر الخمس واما باطنية وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما أن يكون جازما أولا والاو
 اما أن يكون بموجب أولا الثاني التقليد والاو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد أولا وهو
 العلم والثاني اما أن يكون متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو
 وجود صورة المعنوية في العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل اننا تصور المعدوم ونغيزه عن
 غيره تميزا لا يتحقق الا بعد الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بأنه يجب كون
 الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصورها والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه التخييل
 في المرأة فصح وان أرادوا ما يشارك الخارج في تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور قد يكون
 جوهر او الشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثليين لا يقال العاقل والمعتق واحد لان
 العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذي حضر عنده ما يغيره لان حضور الشيء عند

نفسه محال وقيل تعاقب خاص بين العالم والمعلوم في متعدد متعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشيء نفسه وقيل
صفة توجب العالمية وهي حالة اتعاقب بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات أقول المبحث
الثاني في الادراكات الادراك غنى عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات أنفسها حاصلة
عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء أقوى في التصور من حصول الشئ والمثال فلهذا كانت
الصفات النفسانية والوجدانيات أقوى في التصور من الامور الخارجية عن النفس فان تصور الصفات
النفسانية بحصول حقيقة او تصور الامور الخارجية عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على
التصور وصدق اللازم البين الذي يحصل بجزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان
صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق لعرضي المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان
الشيء اذا كان متصورا بالبداية يلزم من تصوره وتصوره معنى البديهي بجزم العقل بانه بديهي من غير
احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيهه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن
مقتضاه فيحصل اضطراب في نقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيهه ليخلص عن شوب التوهم الى
صرف التعقل فالمدكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد
تقصير قوة المنبه من ايراد التنبيه على وجه مستقيم فينتوقف على قوة بيان حاصل بحسب أصل الفطرة أو
بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من تنبيهه فينتقل الى تنبيه آخر حتى يتنبه اللهم الا ان
يقصر مطلقا فينبغي ان يجر فكل ميسر لما خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهد ما به يدرك هذا تعريف الادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يناقش فيه
عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين
مدلول الادراك يكون بامر مختص به غير شامل لساير الصفات النفسانية وهو تعقل الحقيقة على وجه
المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى
المسمى بالادراك الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك
أو غيره وغيره اما غير خارج عنه أو خارج عنه والخارج عنه اما مادي أو غير مادي فهذه اقسام أربعة
والاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني بالحلول
والاخير ان لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة لخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان
الادراك مستفادا من الخارج جسيما أو نظار جسيما مستفادا من الادراك والثالث ادراكه بحصول
صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي
فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر
منتهى بآلته أو بمثاله فالانتهى بآلته يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده
أعم من أن يكون بالحلول فيه أوفى آله أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك
يعرض له اضفان احدهما الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف
وسبب عروض الاضافة بين يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة
بان يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بالآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهد ما به يدرك فان
كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهد الذات وان كان يدرك بالآلة فما به يدرك هو الآلة
فيشاهد الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قبل المشاهدة نوع من الادراك فتكون أخص
منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان تكون الآلة هي المدركة أيضا فان قيل
الحضور يقط عند ما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه انه نفس
لا يكون مدركا قلنا الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره
عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لان يكون حاضرا من اثنين احدهما عند المدرك والاخرى عند

الآلة فالنفس هي المدركة ولكن بواسطة الحضور عند الآلة إن كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله بشاهاها ما به يدرك ثم الإدراكات إما أن تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق وإما أن تكون باطنة كالتعقل والنوهم والخيال والإدراكات الباطنة منقسمة إلى تصورات وتصديقات وذلك لأنه لا يتخلو ما إن لا يلحق الإدراك حكم أو يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد أشير في صدر الكتاب إلى أن قسمة التعقل إلى التصور والتصديق لا تقتضي عدم انقسام غير التعقل من الإدراكات إلى التصور وإلى التصديق ثم التصديق إما أن يكون جازماً أي مانعاً احتمال النقيض أو لا يكون جازماً والاول أي الجازم إما أن يكون لموجب أي لدليل أو لا يكون لموجب الثاني أي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول أي الذي يكون لموجب إما أن يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج أو عند المذاكر بتشكيل مشكك وهو الاعتقاد أو لا يقبل متعلقه النقيض لافي الخارج ولا بتشكيل مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق أي المحكوم عليه وبه التي يرد عليها الإيجاب والسلب والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازماً إن كان متساوي الطرفين فهو الشك وإن لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصوري أي تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل أن التصور المعدوم يتميز عن غيره غير أنه لا يتحقق إلا مع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين أن يكون في الذهن واعتراض عليه بأنه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب أن يكون الذهن حاراً بارداً مستقيماً مستديراً معاً عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق أنهم إن أرادوا بالصورة ما يشبه التخيل في المرأة فيجتمل أن يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فإنه حيثئذ يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال غاير في كثير من الاحكام لماله المثال وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون الذهن حاراً بارداً مستقيماً مستديراً وإنما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ما هيأتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وإن أرادوا بالصورة ما يشارك الخارج في تمام الماهية فباطل لأن الصورة عرض لانها موجودة في موضوع والتصور قد يكون جوهراً كالأجسام وأنواعها قوله والشيء قد يتصور نفسه باعتراض آخر على أن التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقرير الاعتراض أن التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثليين واللازم باطل فاللزم مثله بيان الملازمة أن الشيء قد يتصور نفسه كتصور أنفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثليين لا يقال الشيء إذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحداً فإن العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغيره أو ذاته فإذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثليين لا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من اجتماع المثليين أو القول بأن التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل إن العلم أمر إضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتم تعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات إذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكرر تكرار الصفة إذ يجوز أن يكون لشيء واحد تعلق بأمر متعدد واعلم أن علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجاً عن ذاته هو حصول نفس المعلوم في العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجودان في الممكنات فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجاً عن العالم من أحواله غير العالم والمعلوم أيضاً غير العالم فيتحقق في الاول أمر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلاثة

والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق في أربعة أمور
 عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم وفي العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة
 وحصول تلك الصورة وضافة الصورة الى الشيء المعلوم وضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء
 الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل وضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولاشك
 ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها لا تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم
 بالاشياء الغير الخارجة عن العالم تكون جوهر ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة
 موجودة لافي موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه حينئذ
 تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم
 فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلاشك ضرورة صدق حد العرض عليه
 فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهر افعرض ايضا لكان فيه
 شبهة اما انه عرض فلا صدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهرية صفة
 ذاتية فماهية من حيث هي جوهر وماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب
 الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول
 محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا جوهر
 فلا تكون عرضا اذ يمنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهر او عرضا الجواب انما لا نسلم ان الماهية من
 حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي
 لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا نسلم ذلك ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية
 المعلوم بل شجها ومثالا واشجع والمثال لذلك الشيء مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من
 الشيء في العقل هو عين الشجع واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية
 ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهر او عرضا واما الحصول
 سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس
 بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لافي موضوع أو في موضوع
 لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضا في نفسه مفهوم عرض له وجود
 في العقل يكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا
 ينبغي ان يتصور العلم حتى تندفع الشبهات الواردة عليه **قال** (فرعان على القول بالصورة الاولى الصورة
 العقلية تفارقها الخارجية في انها محسوسة ومتمانة وممتعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها ومنفعة
 يحدث ما هو اقوى منها الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها صور جزئية
 في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلي أولان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء والعلم
 اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار امر شامل لها وتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعل هو
 كما تصورت فعلا ففعلاته وانفعالي كما اذا شاهدت شيئا ففعلته **اقول** فرعان على القول بان العلم هو
 حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية أي المجردة عن الغواشي الغريبة والواحد
 المادية التي لا يلزم ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تفارقها الصورة الخارجية جبهة المقارنة
 بالواحد المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومتمانة لان المادة اذا حلت فيها صورة
 امتنع ان يحل فيها حينئذ صورة اخرى مثالا وفي ان الصورة الخارجية متمنة الحلول في مادة ما هي اصغر
 منها في ان الصورة الخارجية جبهة مندفعة يحدث صورة هي اقوى منها كافي الكون والفساد بخلاف
 الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانة فانه يجوز ان تحمل في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير
 متمنة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة

بحلول ما هو أقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلى مثل الصورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها هو الانسان من حيث هو كلى لانه صالح لان يكون مشتركين كثيرين أو الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء على معنى انه اذا سبق الى النفس أى واحد من تلك الافراد تقع عنده هذه الصورة العقلية واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن للمعدة تأثير في النفس بصورة أخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض أولا فالأثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلى والعلم اجمالى يتعاقب بامور متعددة باعتبار شاملها هو مبدأ تفصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة ثم غفلت عنها ثم سالت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفصيل تلك الامور وتفصيل يتعاقب باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن بعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجوه شامل للجميع على أن يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلى بان تسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شيئا كالا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء ﴿ قال ﴾ (مسألة للنفس أربع مراتب الاولى استعداد العقل ويسمى العقل الهولاني والثانية ان تحصل البدنيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى العقل بالفعل الرابعة ان يستحضرها بملء اليها ويسمى العقل المستفاد) أقول ختم مباحث الادراكات بمسألة في مراتب النفس التي تميز بحسب تكميل جوهرها عقلا بانفعال وهي أربعة مراتب المرتبة الاولى استعداد العقل وهي قوة استعدادية من شأنها ادراك المعقولات الاولى وتسمى العقل الهولاني تشبيها بالهولاني الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة للجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم والثانية قوة أخرى تحصل لها عند حصول البدنيات باستعمال الحواس في الجزئيات تنبأ لا كتساب الفكريات اما بالفكر أو بالحس ويسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي بها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها بملء اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد ﴿ قال ﴾ (الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وقادار الفلكية عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثاني والقوة العنصرية خارجة عنها وهي غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وتأثيره من جنس تأثيرهما والقدرة ليست كذلك والقوة مبدأ الفعل مطلقا وقد يقال لا مكان الشيء مجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك أراد بها القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادى الارادة فعبة الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد التردد) أقول المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادى أربعة الاول التصور الجزئى للشيء المسالئم او المنافر تصورا مطابقا أو غير مطابق وانما ينبغي أن يكون التصور جزئيا لان

التصور الكلى يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجيح أحد الامور المتساوية على الباقية بلا مرجح ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المنتهية الثانية شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا أو ناعما يقينا أو ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشئ مؤلما أو ضارا يقينا أو ظنا ويسمى غصبا الثالث الارادة أو الكراهة وهى الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذى يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريدا للتناول ولا يشتهيها وكراهة للتناول ما يشتهيها وعند وجود الارادة أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل والترك للذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء الرابع القدرة وهى القوة المنبثقة فى العضلة ويدل على مغايرتها السائر المبادى كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقالاتها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثانى لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثانى لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثانى لانها ليست مبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور واردة أو لا فيتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغيير فى آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد الاخير ان الشئ الواحد ربما صار مبدأ التغيير صفة فى نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره فى الحقيقة فى آخر لا فى نفسه وقد يقال القوة لا مكان الشئ مجازا فان القوة التى هى قسمة الفعل امكان الشئ مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناه فيقال القوة لا مكان الشئ مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكر ورغبة والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا ضم اليها ارادة أحد الضدين يحصل بها ارادة الضد الاخرى يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة هى القوة المستجمعة لشرائط التأثير أى مجموع الامور التى يترتب عليها الاثر فلا نشأتان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علمه التامة فيلزم اجتماع الضدين وهو محال ولا جل انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد نطق المحبة على تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنزوات المختلفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم قال ((الرابع اللذة والالام بدعيها التصور وقولهم اللذة ادراك الملائم والالام ادراك

المنافي فيه نظراً لتأخُّد من أنفسنا حالة مخصوصة ونعلم أننا ندرك ملائمتها ولا نعلم أن تلك الحالة هي نفس الإدراك أو غيره، وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما أو أحدهما وما قيل من أن اللذة هي دفع الألم خطأ لأن الإنسان قد يلتذُّ بالنظر إلى وجه حسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة (بلا حصول سابق) أقول المبحث الرابع في اللذة والألم هل من اللذة والألم بدهي التصور لا هما من الوجدانيات وقد عرفت أن الوجدانيات لا يحتاج حصولها إلى نظرو فكر و قول الحكماء اللذة إدراك الملائمة والألم إدراك المنافي فيه نظراً لتأخُّد من أنفسنا عند الأكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة ونعلم أيضاً أننا ندرك هذه الأشياء الملائمة ولا نعلم أن تلك الحالة مخصوصة هل هي نفس هذا الإدراك أو لازمه أو ملزومه أولاً لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في بيان أنها نفس هذا الإدراك أن يقال أننا نجد هاهنا فيكون هو ههنا هذه حجة لفظية وللسائل أن يقول أن كنت جعلت اسم اللذة اسماً لهذا الإدراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت أن الحالة مخصوصة التي نجد هاهنا من النفس هي نفس هذا الإدراك ولا شأن في أن هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة مخصوصة فاللذة كلاهما أي الحالة مخصوصة والإدراك أحدهما فلا يحصل الجزم بأن اللذة هي الإدراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بأنه إدراك ونيل لوصول ماهو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والألم بأنه إدراك ونيل لوصول ماهو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والإدراك قد مر تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الإدراك لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول شبعه ومثاله والنيل لا يكون إلا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذة بل تتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لأن اللذة لا يتحقق بدون الإدراك والنيل لا يدل عليه إلا بالاتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالمطابقة وادفعه بالمخصص الدال عليه بالجواز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لأن اللذة ليست هي إدراك اللذة فقط بل إدراك وصول المنة لذاتي اللذة وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شيء وهو لا يعتقد كماله وخيره كماله وخيره فلا يلتزم به وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة إليه وهو يعتقد كماله وخيره فيلزمه فالمعتبر في الامتداد كماله وخيره عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس إلى الغير ومعناهما ماهو حاصل المنة شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصله لاله أي مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير باعتبار أن ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث أنه اقتضى برائة مامن القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث أنه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعاني معنى اللذة بهما وأخر الخير لفادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه والامتداد به مختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه أي من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الألم وتعرف فائدة القيود عند عدم معرفة فائدة القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة دفع الألم والعود إلى الحالة الطبيعية وسبب هذا أن الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تتم إلا بالإدراك والإدراك الجسمي وخصوصاً الجسمي انما يحصل بالانفعال عن الضد فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن أن اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فإنه اذا وقع بصر الإنسان على وجه ملبح يلتذُّ بالنظر إليه مع أنه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليه وكذلك قد يحصل للإنسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطو وسابق حتى تجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه وكذلك قد يحصل للإنسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطو وسابق قال ((الخامس في الصحة والمرض الصحة حال أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد وأمثال

ذلك فغنية عن البيان) أقول المبحث الخامس في الصفة والمرض الصفة حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه أي حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لأنه عني بالصفة كون الموضوع الواحد بالنسبة إلى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما أولا لا يكون فلا واسطة بين الصفة والمرض ومن أثبت الواسطة بينهما عني بالمرض كون الحى بحيث يتخلل جميع أفعاله وبالصفة كون الحى بحيث يسلم جميع أفعاله فيبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض أفعاله دون بعض أو في بعض الأوقات دون بعض وأما الفرح والحزن والحقد وآمال ذلك مثل الغضب والغم والنجل والهم فغنية عن البيان لأن كل واحد يركب بالضرورة حقائق هذه الأمور ويعبرها عن غيرها فتستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لأنفعالات خاصة بالروح الحيواني الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه ﴿ قال ﴾ وأما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهي أمان أن تكون عارضة للكميات وحدها أما المتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل وأما المنفصلات كالزوجة والفردية والاولية والتركيب وأما أن تكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل واللون) أقول لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات بالذات وأولا بواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات أمان أن تكون عارضة للكميات وحدها أي من غير أن تتركب مع غيرها وأما أن تكون عارضة لأحد هابل تكون مركبة عنها وعن غيرها أما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما أن تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث تنطبق أجزاءه المفروضة بعضها على بعض على جميع الأوضاع والانحناء بخلافه فانه ﴿ كونه بحيث لا تنطبق أجزاءه المفروضة على جميع الأوضاع كالأجزاء المفروضة للقوس فانه إذا جعل مقعراً أحد القوسين في محذب الآخر ينطبق أحدهما على الآخر وأما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم وأما أن تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجة والفردية والاولية وهي كون العدد بحيث لا يبعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يبعده غير الواحد كالاربعة التي يبعدها الاثنان والستة التي يبعدها الثلاثة والاثنان وأما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة عن الشكل واللون ﴿ قال ﴾ وأما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهي أن كان استعدادا لقبول كالملازمة تسمى قوة وإن كان استعدادا لنحو القبول يسمى ضعفا ولا قوة) أقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض أي اللانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان الاستعداد استعدادا شديدا لنحو اللاقبول واللانفعال كالملازمة والمصاحبة يسمى قوة وإن كان استعدادا شديدا لنحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كالإين والمراضية ﴿ قال ﴾ (الفصل الرابع في الأعراض النسبية وفيه مباحث الأول في هليتها انكرها جمهور المتكلمين إلا الإين وقالوا لو جد حصوها في محالها وتسلسل احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهي إذا من الخارج جيات وليست أعدا مالا نمتحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لأنه لا يقاس إلى الغير ونوقض بالفناء والمضي) أقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيفيات شرع في الفصل الرابع في الأعراض النسبية وهي السبع الباقية الإين والاضافة والمتى والوضع والملازم وان يفعل وان يفعل وذ كر في هذا الفصل ثلاثة مباحث الأول في هليتها الثاني في الإين الثالث في الاضافة المبحث الأول في هليتها

الاعراض النسبية أى وجودها أنكرهلية الاعراض النسبية جهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا لاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بوجوده في الخارج بانهم لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لو جدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينهما وبين محالها وذلك النسبة أيضا في المحل وكانت أيضا غير ذاتها وذلك الغير أيضا حاصل في المحل فيكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسب السكات انواع الجنس عال ولم تكن اجناسا علية فتكون الاجناس العلية من الاعراض الثلاثة كلوكيفوا نسبة والسبع الباقية أنواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا علية لم يعن بهما تدخل النسبة في ذاتها بل ما تعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية تكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد فهو اذ ان الخارج جيات وليست اعدا ما فانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا والفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لمكان نفي النفي نقبا وهو محال فالفوقية أمر ثبوتى وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير وفوق احتجاج الحكماء بالفناء والمضى تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم أن يكون الفناء والمضى عرضيين موجودين في الاعيان واللازم باطل والا يلزم أن يكون وصف الفناء والمضى عرضيا حقيقة قائما بالفانى والمضى حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فانما نتجكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد جسد فان الخارج جيات وليس ان الاعداد لانها حاصل بعد ما لم يكون فان الامس قد لا يكون فانما وماضيا ثم يصير فانما وماضيا والفناء والمضى اللذان حصل بعد العدم لا يكونان عدميين والا لمكان نفي النفي نقبا وهو محال فالفناء والمضى ثبوتيان وليساهما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضيان موجودان واعلم ان كون الشئ عقليا كفوقية السماء بياين كونه فرضيا فان تخنية السماء بما نفرض بل العتلى هو الذى يجب ان يحدث في العتلى اذا عتلى لعتلى ذلك الشئ كفوقية السماء واما الفرضى فهو الذى يفرضه الفارض وان كان محالا والذهنى يشمل الفرضى والعقلى ويجب ان يفهم كل واحد منها للاشبع بسبب الاشتباه غلط قال ((الثاني في الابن وسماء المتكلمون كونا فقالوا حصول الجوهر في آئين فصاعدا في مكان واحد سكون وفي مكانين حركة فخصوله أول حدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكماء الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيانه ان الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وبقاى غيره من حيث ان حقيقة قته ليست الا التآدى الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه يمكن الوجود لبتأى التآدى اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك التوجه مادام كذلك يبقى شئ منه بالقوة والا لمكان وصولا لا توجهها فتبين انها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما قاله قداماؤهم وهوانا اخر وجع عن القوة الى الفعل على سبيل التدرج)) أقول المبحث الثاني في الابن والابن هو حصول الجسم في المكان ومفهومه انما يتيم نسبة الجسم الى المكان الذى هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا أنه نفس النسبة الى المكان وسمى المتكلمون الابن كونا وقالوا حصول الجوهر آئين فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آئين في مكانين حركة وهى قريب من قولهم الحركة هى حصول الجوهر في حين بعد ان كان في حين آخر عقبه من غير تداخل زمان فحصول الجوهر أول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروج جسه عن حددهما وهذا الحد للحركة والسكون مبنى على القول بالجواهر الفرد وتعالى الآفات وتعالى الحركات للأفراد الغير المتجزئة وقال الحكماء الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة كمالا للجسم

كألا له لان كمال الشئ ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكالات من هذه الجهة وتشارك الحركة غيرهما من الكالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدي الى غير وما كان كذلك فله خاصتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه يمكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدي اليه كالاتانيا وثانيهما ان ذلك التوجه مادام كذلك فانه يبقى الشئ منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد دلالة اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها ومادام كذلك فقد بقي منه شئ بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الاثر المتأدي اليه وكل من الحركة وذلك الاثر المتأدي اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال أول وذلك الاثر المتأدي اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كالاتالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شئ منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كالاتال أول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كالاتال أول له من حيث هو بالفعل بل كالاتال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كالاتال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كالاتال أول لما هو بالقوة لكن لا يكون كالاتال أول من الجهة التي هو بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكالاتال أول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل تكون الصورة النوعية كالاتال أول له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة أو من جهة انه بالفعل قال المصنف وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج وبيان هذا الحد ان الموجود يستعمل أن يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة أيضا بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة هذا خاف بل يجب أن يكون بالفعل من كل وجه أو من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما أن يكون خروج من الفعل دفعه وهو المسمى بالكون أو على التدرج وهو الحركة فالحركة هي الحصول أو الحدوث أو الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدرج لا دفعة واحدة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا أو على التدرج الا بالزمان المعروف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعروفة بالآن المعروف بالزمان المعروف بالحركة فيلزم الدور وأجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدرج أولى وكذلك يسيرا يسيرا ولذلك لا ينوقف على معرفة الزمان فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شئ من مباحث الحكماء من الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدرج أوليا ممنوع ﴿ قال ﴾ (وذلك قد يكون في الكم كالتخلل والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل وكالتنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونانهما معا وفي الكيف كاسوداد العنب وتسفن الماء يسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية وفي الابن كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في سائر المقولات لانها تابعة لمعروضاتها ﴿ أقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيق للحركة ولان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم أولا بالمقولة بتوسطها تعرض للجوهر ولان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة فيها أربع كم وكيف وأين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلل والتكاثف والاخر التنمو والذبول اما التخلل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز

وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهوى لا يكون لها في نفسهما مقداران حصول المقدار لها بسبب
مقارنة الصور فيوزان لا تخصص لذاته بقدر دون ما هو أكبر وأصغر منه فيوزان يتخلع مقداراً
صغيراً ويلبس كبيراً وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان أحدهما دخول الماء
في القارورة المكبوبة على الماء، فيقرر بذلك ان القارورة اذا امتصت فكبت على الماء يدخل الماء فيها
ودخول الماء فيها لا ينصو ولا يوجهين أحدهما ان القارورة اذا امتصت خرج منها الهواء وبقى مكان
الهواء الخارج خالياً فدخل فيها الماء عند الكب والآخر ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره
بسبب المص لا شغل المكان ويتكاثف ببرد الماء أو بطبيعته عند عود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي
والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآنية عند
الغليان فيقرر ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها وأغليت فعند الغليان تنصدع والانصداع
لا ينصو ولا من ثلاثة وجوه أحدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها
الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاوان محال ان الماء الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى
جهة وجب ان تنتقل الآنية اليها لان نقلها أسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الأفعال
التخالفة عن الطبيعة المتشابهة وأما الثاني فلانه لا تنفسه فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى
داخل فتعين الثالث وهو ازدياد مقدار ما فيها وأما النوع فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر
بحيث أحدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي
والذي هو مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة بسبب فصل بعض أجزائه ووقوع النور
والذي هو ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليه ما وقع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كاسوداد
العنب وتسخن الماء فانا شاهد الماء البارد صار حاراً بالتسدر يجم والماء الحار صار بارداً بالتدريج والحركة
في الكيف تسمى استحالة لا يقال لان سلم ان الماء البارد اذا صار حاراً يكون تغيراً في هذا النوع من الكيفية
حتى يلزم أن يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لولم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق
الكيمون والبروز كما هو مذهب أصحاب الكيمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجدها شيء من
العناصر بسيطاً صرفاً بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا انفسه
جسم من جنس ما كان مغلوباً فيه يظهر ذلك المغلوب من الكيمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط
به فيحس بالمجموع احساساً لا يمكن التمييز بين أحادها فيخيل هناك أمر بين الحرارة والبرودة لا نقول
الجزم بطلان القول بالكيمون والبروز حاصل فان الجسم يكذبهم الا ان الماء لو كان فيه أجزاء نارية
فاذا لاقتها البشارة فلا يتخللوا ما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنسة أو لا وكلها ما
باطل اما الاول فلان البشارة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بشعورها كما تحس بها اذا صار الماء حاراً
والجسم يكذبها وأما الثاني فلان الماء لطيف سهل تغريق اتصال بعض أجزائه عن البعض لاسيما تغريق
اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار
ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه
من النار المجاورة له أجب بان الجسم مثلاً لو كانت حرارته بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من
خارج لكانت الأجزاء النارية انظاهرة فيه مساوية للأجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان
جيبلاً من الكبريت اذا لاقت نار قلبه كشمعة المصباح يصير كله ناراً ويحترق والحركة في الوضع بان
يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التسدر يجم كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل
جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركاً في المكان فالكل منه متحرك في المكان
أجب بان الفلك لا جزء له بالفعل بل حتى يتحرك ولو فرض له أجزاء فهي لا تفارق أمكنتها بل الجزء المماس
لجزءه مكان الكل يفارق جزءه مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزءه مكان الكل بل جزءه

مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مما ساجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فلا يس اذا فارق كل جزء مما ساجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قوتنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الاين كحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة ويسمى نقلة وأما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة يسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط واما مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وقوله الصريف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والانتقص لانها ان قبلت الاشتداد والانتقص فلا يتخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والانتقص أولا يبقى فان بقي فالتغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استعمالا لا كونا وان لم يبقى نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حل جوهر آخر وكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر آخر مكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال في الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآيات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان يناقض الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخالو من أن يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه أولا يكون والثاني يلزم منه تعالى الآيات وهو محال والاول يلزم منه أن لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم حالته في الكيفيات فلانه على تقدير أن يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم أو مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلا تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لما هو فانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة ولا تقع الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعرضاتها اما المضاف فلانها طبيعية غير مستقلة بالمعقولة فهي تابعة لمعرضها فان كان معرضها قابلا للحركة كان المضاف أيضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فاذا كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولتنا الفعل والانفعال فلا يتصور فيها حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يتخلو اما أن يكون التبرد باقيا عند التسخن أولا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمنع أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن والتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فينهما زمان سكون والا يلزم تعالى الآيات ﴿ قال لا بد لكل حركة من ستة أمور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وما به والزمان وشخص الحركة انما يحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين وقد ينتقل وينمو في آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدد وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود وما فيه كاخذا الأبيض الى التصفير الى التغمير الى السواد والى التستيقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه لجواز اشتراك المتعلقات في أنرا أو عارض أو معرض واحد واختلافها الحسنى باعتبار ما هي فيه كالثقل والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه

اما بالذات كالنبيذ أو بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدءاً واحداً ومنتهاً واحداً نقطتان متماثلتان عرضاً لهما تضاد من حيث ان احدهما ماضٍ ومبدءاً والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة والمتحرك) أقول ولا بد لكل حركة من سنة أمور ماضية الحركة أى المبدأ وما إليه الحركة أى المنتهى وما فيه الحركة أى المقولة التى وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والابن وماله الحركة أى المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة أى المحرك والزمان وتخصيص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها أى المتحرك فانه ان تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لا متناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان آخر أو استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثانى واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثانى لا متناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدما بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هو فيه أى المقولة التى وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم تتحقق الحركة الواحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين لتعديل الاعتبار وحدة الزمان في تشخيص الحركة تقريره أن المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فتتعدد الحركة بوحدة الزمان وقوله وقد ينتقل وينمو في زمان واحد لتعديل الاعتبار وحدة ما فيه الحركة في تشخيص الحركة تقريره أن المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان وينمو وفيكون الموضوع واحداً والزمان واحداً فلم تعد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومضى التحدث الامور الثلاثة أى الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتخذ المبدأ والمنتهى لاجتماعه فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من مبدء واحد قد ينتهى الى شئيين في زمانين وبالعكس أى المنتهى الى شئ واحد قد يتحرك من مبدئين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدد في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر محرك حرك جسماً وقبل انقطاع حركته محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين نبتى هو بينهما الانصالية فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود أى الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط أى الحركة من المحيط الى المركز بانواع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى النصف فوالى الصفر الى السواد واخذ الابيض الى النصف فوالى الصفر الى السواد كاخذ الابيض الى النصف فوالى الصفر الى السواد كاخذ الابيض الى النصف فوالى الصفر الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان قدر تنوع الزمان اما المحرك فليجوز اشتراك المختلفات في اثر واحد فان المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة أخرى وإليه شار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد وأما الموضوع فليجوز اشتراك المعارضات في عارض واحد والمعارض موضوع الحركة والحركة عارضة له بخازان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع وإليه أشار بقوله أو عارض أى لجواز اشتراك المعارضات المختلفة أى الموضوعات المختلفة في عارض واحد وأما الزمان فلاه عارض للحركة ولجواز اشتراك المعارض المتنوعة في معرض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجسمى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالثقلية والاستحالة والنمو ولوضع فانه لما كانت الثقلية أى الحركة في الابن والاستحالة أى الحركة في الكيف والنمو أى الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الابن والكيف والكم والوضع وهى أجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان الثقلية جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك ولزمان لما سبق من أن المحركين المختلفين يجوز ان تصدر عنهما حركة واحدة بالشخص ومن أن الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد المعارض لا يقتضى تضاد المعارض ولا تضاد ما فيه الحركة لان

الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فيبقى أن يكون تضاد الحركة لتضاد مأمونه وما إليه أي لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى إما بالذات كالسواد والبياض فإن بينهما تضاد بالذات فالحركة من السواد إلى البياض تضاد الحركة من البياض إلى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فإن مبدأ وهما ومنتهاهما نقطتان متمثلتان وهما من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما إلا أن عرض لهما التضاد من حيث أن إحدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والأخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لأن الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة لأن الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لأن الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحمال إذا كان حلوله لذاته ❦ قال ❦ ولا بد لها من قوة توجبها وذلك القوة أن كانت مسببة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية والافان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والاسميت طبيعية وكل منها امام أربعة أو بطيئة والبطء ليس لتخلل السككنات والالكانت نسبة السككنات المختلفة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلى حركته نسبة فصل حركة الفلك الأعظم على حركته فتكون سككناته أز يد من حركته ألف مرة فينبغي أن لا يحس بحركته القليلة المغمورة في تلك السككنات وأيضاً لجاز أن ترتفع الشمس جزاً أو يسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب له في الحركة الطبيعية مما نعه الخروق وفي القسرية مما نعه الطبيعية والخروق وفي الارادية مما نعه ❦ أقول الحركة لا بد لها من قوة توجبها لأن المتحرك لو تحرك لذاته لا يمنع سكونه لأن ما بالذات يبقى ببقائها واللازم باطل فاللزوم مثله وذلك القوة لا بد وأن تكون موجودة في المتحرك فإن كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك مسببة من سبب خارجي لولاها لم يحدثت سميت الحركة قسرية والأي وان لم تكن تلك القوة مسببة من سبب خارجي فإن كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والأي وان لم يكن تلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلاث القسرية والارادية والطبيعية سرية وبطيئة وذلك لأنه أن عرض للحركة كيفية تشتمل الحركة بسبب عروض ذلك الكيفية تسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سرية وان عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عرض تلك الكيفية تسمى تلك الكيفية بطء فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الأقصر والمسافة الأطول في الزمان المساوي أو الأقصر والبطيئة بالعكس أي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الأطول أو المسافة الأقصر في الزمان المساوي أو الأطول ولا تختلف ما عيه الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء وذلك لأن السرعة والبطء يقلان الاشتداد والنقص ولا شيء من الفصول يقابل لهما فلا شيء من السرعة والبطء بفصل وإذا لم يكن شيء منهما فصلاً لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطء موجباً لاختلاف الماهية والبطء ليس لتخلل السككنات لأنه لو كان البطء لاجل لتخلل السككنات لكان نسبة السككنات المختلفة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلى حركته الواقعة فيه كنسبة فصل حركة الفلك الأعظم على حركة الفرس إلى حركته لكن الفلك الأعظم قد قطع في ذلك الوقت قريباً من ربع مقداره ولا شأن به أن يزد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بل ألف مرة فتكون سككنات الفرس في ذلك الوقت أن يزد من حركته ألف ألف مرة فينبغي أن لا يحس بحركته المغمورة في تلك السككنات والواقع بخلافه وأيضاً إذا غررنا خشية في الأرض فإذا ارتفعت الشمس من أسفلها الشرقي وقع للغشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل إلى أن تبلغ الشمس إلى غايته الارتفاع فاما أن تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والالاستوى الحركتان في المقدار أن تكون حركة الشمس خالصة عن السككنات وحركة الظل مخلفة بالسككنات وهو أيضاً محال لأنه لو جاز أن ترتفع الشمس جزاً أو يسكن الظل ولا يتنقص

شيئ منه لجواز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء
أرنيكون حركة الظل أبداً من حركة الشمس من غير تخال السكناات وهو المطلوب بل الموجب للبطء في
الحركة الطبيعية مما نعه المحروق وفي الحركة القسرية مما نعه الطبيعة وفي الحركة الارادية مما نعه
الطبيعة والمحروق كلاهما وكذا في القسرية مما نعهما ﴿ قال ﴾ والمشهور أنه لا بدوان يتخلل بين كل
حركتين مستقيمتين - يكون لان الميل المحرك للجسم لا بدوان يكون حاصله الى أن يصل الى الحد المعين
وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لا بدوان يكون لميل آخر وحدوثه في آن آخر لا يستحال اجتماع
الميل الى الشيء مع الميل عنه فيكون بينهما زمان والالزم تنال الآتات في ذلك الزمان
سأكتنا ورد منع اجتماع الميلين وتنال الآتات ﴿ أقول ﴾ والمشهور أنه لا بدوان يتخلل بين كل
حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو
ومذهب أفلاطون أنه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ أبو علي على المشهور بان الجسم المتحرك
الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد في اذلو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل
للقسمة في بعض ذلك زمان لا يتخلل ما أن يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد أو لا فان كان الاول فذلك
البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان اثنا في فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي
لا المجموع واذا كان لوصول في آن فلا بدوان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول
لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المفعول ثم
ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد وجب عنه بعد ان كان واصلا فلا بدوان يفارق عنه بميل آخر وهو علة
رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع أن يكون الميل الواحد علة قريبة
للوصول الى حد واللا وصول اليه وذلك الميل لا يتحرك في آن اللا وصول ويكون أن اللا وصول مغايرا
لأن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين للجسم واحد في آن واحد والالزم اجتماع أن الوصول
واللا وصول في آن واحد وحينئذ لا يتخلل ما أن يكون بين الآتين زمان أو لا والثاني باطل والالزم تنال
الآتات فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو محال فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون
سأكتنا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا يتحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين ورد منع اجتماع
اجتماع الميلين وبمنع امتناع تنال الآتات ﴿ قال ﴾ الثالث في الاضافة بطلق المضاف على الاضافة
وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعلى ما جيعا وهو المشهور ويرى من خواصها انكشاف في لزوم
الوجود وجوب الانعكاس كما تقول أب الابن وابن الاب وانما اذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت
في الطرف الآخر كذلك اما لو حصل موضوع احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى ثم منها
ما يوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي أو يختلفا باختلافهما كما يكون نصفان نصفين أو غير محدود
ككونه زائدا ناقصا والانه صاف به اقد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق أو في
أحدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كالجين والشمال وهي تعرض سائر المقولات فالجوهر كلاب والشم
كالعظيم والكيف كالاحر والابن كالأعلى والمضاف كالقرب والملك كالأكسب والفعل كالأقطع
والانفعال كالأشد تقطعا والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها ﴿ أقول ﴾
لما فرغ من المبحث الثاني في الابن شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف بطلق الاشتراك على نفس
الاضافة أي الامر النسبي المعارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس غرضنا
متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة المعارضة والمعرض الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف
المشهور يرى مثال الاول الابوة والثاني الذات التي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف
الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس الى تعقل هيئة أخرى تكون ذات الهيئة
أيضا مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة أو

متوافقتين كالأخوة من الجانبين وليس كل نسبة إضافة فإن النسب التي هي غير الإضافة وإن كانت ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس إلى تعقل النسبة والنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير إضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الإضافة ومن خواص الإضافة التساوي في لزوم الوجود بالفعل أو بالقوة أي إذا كان أحد المتضافين موجودا بالفعل فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالفعل وإذا كان أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الإضافة وجوب الانعكاس أي الحكم بإضافة كل واحد منهما إلى الآخر من حيث كان مضافا إليه كما نقول الأب أب الابن والابن ابن الأب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما إذا لم يراع ذلك أي لم يضاف أحدهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه لم يصدق الانعكاس كما يضاف الأب إلى الابن من حيث أنه إنسان فيقال الأب أب الإنسان ولا يلزم الانعكاس فلا يقال الإنسان إنسان الأب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الإضافة أنها إذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الأبوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة وإذا حصلت الأبوة المطلقة في ذات حصلت البنوة في الأخرى أمالو تحصل موضوع إحدى الإضافتين لم يلزم تحصل موضوع الأخرى مثل أن يحصل موضوع الأبوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الإضافة ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل واحد من المتضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التعادل والتساوي والأخوة ومنهما ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الآخر خاتمة لا فاحد ودأ ككونه نصفاً وضعفاً أو اختلافاً غير محدود ككونه زائداً أو ناقصاً ثم انضاف الموضوع بالإضافة قد يحتاج إلى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق أما في العاشق فهو الهيئة المدركة وأما في المعشوق فهو الهيئة التي يتعلق بها الإدراك وقد يحتاج إلى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فإن العالم يضاف إلى المعلوم باعتبار انصافه بصفة العلم دون انصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج إلى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضادان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد تعرض الإضافة لجميع الموجودات أمالاً واجباً تعالى فكالأول وأمالاً جوهراً فكالأب وأمالاً الكم فكالعظيم والكبير والقليل والصغير وأمالاً الكيف فكالأحر والأبرد وأمالاً الين فكالأعلى والأسفل وأمالاً متى فكالأقدم واللاحق وأمالاً المضاف فكالأقرب والابتعد وأمالاً لوضع فكالأشد انتصاباً وانحناءً وأمالاً ملك فكالأكسب وأمالاً للفعل فكالأقطع والأجذم وأمالاً لفعال فكالأشد قطعاً وانكساراً والإضافات في شخصيتها وفروعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فإن كانت المعروضات أشخاصاً أو أنواعاً أو أجناساً أو أضداداً كانت الإضافات العارضة كذلك ﴿ قال ﴾ فرع التقدم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدم الأب على الابن وبالذات والطبع كتقدم الجزء على الكل وبالعلمية كتقدم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقدم الامام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث ونظم الكلام في الاعراض ﴿ أقول لما كان التقدم من أنواع الإضافة جملة فرعا على الإضافة وأشار إلى أقسامه وهي خمسة الأول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلياً لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الأب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثراً فيه كتقدم الجزء على الكل كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بعلمية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهو أن يكون الترتيب معتبراً فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان والرتبة اما حسيمة كتقدم الامام على المأموم أو عقلية كتقدم الجنس على النوع إذا ابتدئ من الطرف الأول وبالعكس إذا ابتدئ من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والخصر استقرائي وقد أثبت بعض الأفاضل قسماً آخر وهو تقدم بعض أجزاء

الزمان على بعض آخر وزعم انه غير عائد على شئ من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل أن يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض أجزاء الزمان محتاجا الى بعض ولا بالعينية كذلك ولا بالنسبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يقتضي أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان ليس زمان زائد على المتقدم بل زمان هو نفس المتقدم وأيضا يجوز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة بحث فاقصر المصنف على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض **قال** ((الباب الثالث في الجوهر قال الحكماء الجوهر اما أن يكون محلا وهو الهوى أو حالا وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا كذلك وهو المفارق فان تعلق الجسم بتعلق التدبير فهو النفس والافه والعقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متميز وكل متميز اما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولا وهو الجوهر والفرد والمباحث الباب تنحصر في فصلين)) أقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول **قال** الحكماء الجوهر منحصر في خمسة الهوى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا للجوهر آخر وهو الهوى أو حالا في الجوهر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا يكون كذلك أي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق الجسم بتعلق التدبير والتدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متميز وكل متميز اما أن يقبل القسمة فهو الجسم أولا يقبل القسمة وهو الجوهر والفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الناطق وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والافه والجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام الثاني في المفارقات **قال** ((الفصل الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين انه الجوهر قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر وان كان جوهر اذ دخل الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويتسائل ويهذأ لم ان الجوهر لا يكون جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا انه مركب من جزأين فصاعدا ولا شأن حقيقة الجسم اظهر من ذلك)) أقول الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في أجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوده الخامس في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس أدرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة السم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما أدى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم كما ضروري بأي غير مفتقر الى نظروتر كقياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوس صرف بل الحس مقارن للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل كما ضروري بالضرورة فيه أن يكون مأخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه ما يؤخذ كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس أصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس أدى الى العقل تصور سطوح وأحوالها فثبت أدى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي

وأما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جهور المتأخرين أن الجسم هو الجوهر القابل للابعداثة الثلاثة أي
الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة وهذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي له سواء قلنا
الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها لأن القابل للابعداثة الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم
الخارجية لا من الذاتية والزاوية القائمة هي إحدى المتساويين الحادثتين من قيام خط مستقيم على
خط مستقيم على وجهه يكون عمودا عليه أي لا ميل فيه إلى أحد الجانبين $\frac{\text{قائه قائمة}}{\text{هكذا}}$ فان مال الخط

القائم إلى أحد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال إليه حادة ومن الجانب الذي مال
عنه منفرجة هكذا حادة / منفرجة والمراد به كونه قابلا كونه ممكنا أن يفرض فيه
الابعداثة الثلاثة لأن الابعداثة الثلاثة حاصلة فيه بالفعل أي يمكن أن يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر
مقاطع للدول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهم على قائمة أيضا وانما قيد الابعدا
الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لأن السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم
تقيد الابعداثة الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح
للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه
ابعاد ثلاثة أو أكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة $\frac{1}{11}$ وأما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى
بعدين فقط هكذا $\frac{1}{11}$ فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور
أي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من
غير حاجة إلى قيد آخر يخرج به بل القيد المذكور انما هو لاجل أن يكون القابل للابعداثة الثلاثة خاصة
للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا
يكون خاصة له لأن الجسم التعليمي يشاركه فيه أجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعداثة الثلاثة
المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعداثة الثلاثة تكون الابعدا
الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا تكون الابعداثة الثلاثة خارجة عنه بل مقولة له وقد مر أن
المراد بالقابل للابعداثة الثلاثة ما يمكن أن يفرض فيه الابعداثة الثلاثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام
ليست درج فيه ما يكون الابعداثة الثلاثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعداثة الثلاثة حاصلة فيه بالفعل
كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا
التعريف حادا تاما ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما
سنين ان شاء الله تعالى وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حد للجسم والقابل للابعدا
الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر لأن جزء الجوهر جوهر واذ لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد
جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهر او الفرض ان الجوهر جنس
للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل في الامور
الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر لانه لو كان
الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهر ضروريا أن جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس
داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل
الذي هو الفصل يكون جوهر على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم أن يكون الجوهر جنسا للجواهر
أن يكون عرضا عامه فان جنس النوع صادق على فصل النوع صادق العرض العام لا صدق الجنس فلا
يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر

النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لالها وانفصلها
 كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا
 التعريف شكوك ثلاثة الاول انه تعريف الشئ بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم في كل واحد من
 الاجسام المشاهدة كونه حجما ومتميزا الى غيره من العبارات وان كان لا يحظر به الزاوية فضلا عن
 تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكره فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا لافراد
 الشافي اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان
 الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها
 بالمشاهدة موصوفة بمذاهب الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها امام الضرورة او من النظر
 ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقوانا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه
 متوقف على تصور الجسم فلو استقدنا تصور الجسم منه لم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء
 وهذا التعريف يفيد كمال التصور لا نقول هذا التعريف رسمى وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم
 عندكم مركب من الهوى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة
 هي الجزء الذي به يكون الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشئ الواحد مبداً للقبول
 والفعل وذلك محال واذا لم تكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل
 للابعاد الا الهوى فيكون الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهوى فقط غاية ما في الباب
 ان يقال الهوى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولاً لكن فرق بين الهوى بشرط الجمعية وبين
 مجموع الهوى مع الجمعية فالقابل هو الهوى بشرط حصول الجمعية فيه لا مجموع الهوى مع الجمعية
 ولكن الهوى بشرط حصول الجمعية فيه ليست الا الهوى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه
 لا ينطبق على مذاهبهم الا على الهوى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن
 الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم التكثيف
 المشاهد كونه متصفاً وجهاً ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان كل ما كان كذلك لا يشغل
 بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفاً لاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة
 وليس لذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثاني بان المراد ان
 حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفاً للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكر الماعرف
 عند التعريف لينتقل الدهن منه الى الماعرف لا لان يخبر به عن الماعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث
 انه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون
 الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشئ الواحد مبداً للقبول والفعل قلنا لا يلزم من
 كونه جزءا من القابل ان يكون الشئ الواحد مبداً للقبول والفعل بل يكون مبداً للقبول المجموع من
 الصورة والهوى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشئ
 الواحد مبداً للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه محال وانما يلزم ذلك لولم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان
 الصورة لها وجود ماهية ولما هيته مقومات ضرورة تركها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون
 الجوهر جنسا للنوع امندرجه تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لما هيته مقومات
 لكن يكون لها اسكان وجود وجوب وجود الشئ الواحد يجوز ان يكون مبداً للقبول والفعل باعتبار
 ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق أى الجسم ما يتأني أن يفرض
 فيه طول وعرض وعمق وقال بعض أصحابنا ممن أثبت ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تنجز الجسم
 هو المركب من جوهرين فصاعداً قال المصنف ولا شأن ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكرنا من التعريفات

لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذات مجسم ومتحيزا وان كان لا يحظر بباله
 الراوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجسم الذي
 لا يتجزأ فان ذلك من التصورات العامة التي لا تحصل الا للذوات ﴿ الثاني في أجزاءه ذهب
 جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلا وقيل فعلا
 وقيل من أجزاء غير متناهية وذهب الحكماء الى اهم امثلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة للانقسامات
 غير متناهية بحجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والاقامت به
 وحدته وانقسمت بانقسامه وأيضا كل جسم منقسم يتميز بمقاطع أجزاءه بخواص مختلفة فيكون منقسما
 بالفعل متعدد بانقسامه تلك الخواص العارضة لها وأيضا هو به القسمة المتفاضلين بالانقسام ان كانت
 حاصلة قبل الانقسام وهو المطلوب والالكان التقسيم اعداما للجسم الاول واحدا للقسمة فعلى هذا لو
 شق بعض رأس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول وأوجد بجرا آخر وفساده لا يتخفى فثبت ان كل جسم
 ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من أجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم والالكان ذات أجزاء آخر فيكون
 الجسم مركبا من أجزاء لانهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان أو غيره فالواحد موجود فيه
 فاذا أخذنا غائية أجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم يحصل جسم متناهيا الاجزاء وسيفقد نسبة
 حجمها الى حجم سائر الاجسام نسبة متناه القدر الى متناه انقدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التآليف
 والنظم فلو كان جسم متناهيا انقدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاتحاد المتناهية الى الاتحاد
 الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لا تمتنع قطع
 المسافة لتوقفه على قطع أجزاءها وقطع كل جزء من مسافة بقطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه
 وأيضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فان كانت جوهرها كما هو عندنا حصل المطلوب وان
 كانت عرضا لم تنقسم بمحاذاتها الا لا تقسم بانقسامه أيضا وأيضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة والالكان
 الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال ان الحركة ليست الا الماضي
 والمستقبل لانه يجب أن لا توجد الحركة أصلا ﴿ أقول المبحث الثاني في أجزاء الجسم فنقول كل جسم
 امام مؤلف من أجزاء مختلفة الطباع كالحيوان أو غير مختلفة كالسير ومثلا وما مفرد ولا شأن ان الجسم
 المفرد أي الجسم الذي هو بسيط الطبع أي ليس فيه تركيب قوي وطباع كالماء قابل للقسمة فلا يتجزأ لما
 أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أولا تكون وعلى كل من التقديرين اما أن تكون
 الانقسامات متناهية أو غير متناهية فهذه أربع احتمالات أحدها كون الجسم المفرد مؤلفا من
 أجزاء متناهية صغار لا تنقسم أصلا أي لا كسيرا ولا قطعاً ولا عمالاً وفرضا وهو مذهب جمهور
 المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولا يمكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانها
 كون الجسم مركبا من أجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم أصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام
 من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه
 قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متألف من أجزاء بل هو
 متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء بحجة
 المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو أن الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من أجزاء بالفعل
 من وجوه الاول أن الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به
 وحدته وانقسمت الى عدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال فلا تكون الوحدة
 وحدة هذا خلف ولنا أن يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بجودة في الاعيان حتى
 يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من

حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة أى تبطل ولا تنقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز بمقاطع أجزائه بخواص مختلفة فان مقطع كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير خاصة في الجزء الآخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لا امتناع أن يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة وعند الحكم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم أن يكون الجسم منقسما بالفعل متعدد ابتداء تلك الخواص واقائل أن يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهو به القسمة المتفاسلين بالقسمة ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والاى وان لم يكن هوية القسمين المتفاسلين بالقسمة حاصلة قبل التقسيم فبالقسمة بطل ذلك الجسم الواحد وحدث هاتان الوجودتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحدا للجسمين الا آخرين فعلى هذا الوطارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت برأس ابرتها جزأ من سطح ماء البحر المحيط أعدمت البحر الاول وأوجدت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع شق الابرة فقد شق ذلك المقعد دارومتي ففى ذلك المقعد دارومتي قدنى ما كان منه لابه ولم جرا الى آخر البحر وفساده لا يخفى على أحد واقائل أن يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من أجزاء حاصلة بالفعل واقائل أن يقول اذا كانت الوجود المذكورة من نفسه لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولانه مركب من أجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم أراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المشككين وهو أن الاجزاء التي يتألف منها الجسم لا تنقسم بانه من وجوده الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذوات أجزاء أخرى بالفعل لما من الوجود فيكون الجسم مركبا من أجزاء لانها بالفعال وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من أجزاء لانها بالفعال محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهي كان أو غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من أجزاء غير متناهية يمكننا أن نأخذ اتحادا متناهية من تلك الاجزاء فنأخذ ثمانية أجزاء من الاجزاء التي لانها بالفعال ونضم بعضها الى البعض فلا يتخلو اما أن يزداد الجسم بازدياد التأليف والنظم أولا والثاني يوجب تدخُل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن أن نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء فانها ثمانية وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية أجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية القدر المؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهية القدر الى متناهية القدر امكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار ولو كان جسم متناهى القدر مركبا من أجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي هي متناهية أى اتحاد الجسم المؤلف من اتحاد متناهية الى الاحاد التي هي غير متناهية أى اتحاد الجسم الذي اتحاد غير متناهية نسبة متناهية الى متناهية لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خاف الثاني انه لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية لا يمنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع أجزاءها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله

فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب أن لا تقطع تلك المسافة أصلاً الثاني
 ان النقطة موجودة بالاتفاق أما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر - والفرد وهو موجود وأما عند
 الحكميين فلانهم اطرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا يقبل القسمة فان كانت جوهرًا كما
 هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضاً
 كما هو عند الحكميين لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها أيضاً لان الحال في المنقسم
 لا بد وأن ينقسم وإذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان
 جوهرًا يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضاً فلا بد وان ينتهي الى جوهر -
 ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل أن يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها
 لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلولة في المحل من حيث هو ومنقسم
 أما اذا كان حلولة في المحل لا من حيث هو ومنقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط
 من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط والخط من حيث التناهي والانتطاع غير منقسم
 فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة أي الحركة لها وجود في
 الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلولم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلاً لان
 الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق
 أحد جزأيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة - هذا خلف وإذا كانت الحركة
 الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيها الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه -
 والحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في أحد الجزأين جزء الحركة في الجزأين وإذا
 كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يجزأ وهو المطلوب
 القائل أن يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقاً قوله لان
 الماضي والمستقبل معدومان قلنا لان سلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقاً بل يكونان معدومان
 في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقاً قال المصنف فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة
 ولقائل أن يقول لما ثبت ضعف الوجود الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال
 الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي
 وبداية المستقبل وليس بزمان وماليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة تقع في زمان لانا نقول لولم
 تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم أن لا يكون للحركة وجود أصلاً لان الماضي هو الذي كان موجوداً
 في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضراً وما يمنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً
 فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقاً ولقائل أن يقول الحال - حدث - ترك - بين الماضي
 والمستقبل وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير
 الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى
 قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى خمسة أقسام هذا خلف فاذا الحاضرة ليست
 بحركة وقد فرض أنها حركة وبني عليها الدليل ولا نسلم أن الماضي هو الذي كان موجوداً في آن حاضر بل
 الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وصار في الحال كله ماضياً
 وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك الجسم فان الحركة انما
 تقع في زمان وليس شيء من الزمان بجاهر لانه غير قار الذات ﴿ قال ﴾ احتج الحكماء على نفي الجوهر
 الفرد بوجوه الاول أن كل متغير فيمينه غير يساره والوجه المضي فيه غير المظم لا يقال ذلك لتغابر
 وجهيه لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعي والالزم تغاير محليهما الثاني أن لو فرضنا خطاً من اجزاء شفع

فوق أحد طرفيه جزؤ وتحت الآخر جزء آخر ونحوه كاعلى تساو ونحوها بالاحالة على ملتي الجزأين فيلزم
 الانقسام الثالث كما أقطع السربيع بحركته جزء أقطع البطي أقل منه واللازم أن يساو به في جزء
 ويقف في آخر وقد بان فساد الرابع الجسم الذي أجزأه وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل
 نصفه فيكون له نصف فيتنصف الجزء المتوسط وقد برهن أقل يدس على أن كل خط يصح تنصيفه وهو
 يقتضى ذلك الخامس إذا فرض خط من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء يتحرك الخط إلى أيمن والجزء
 إلى أيسر فإن انتقل إلى ما فوق الجزء الثاني فهو محال لأن الجزء الثاني انتقل إلى حيز الجزء الأول وان انتقل
 إلى ما فوق الثالث فهو قطع جزأين حينما قطع ما تحت جزءاً واحداً فينقسم الزمان والحركة والمسافة
 السادس الجزء متشكلاً فإن كان كرة فاذا انضم باجزاء أخرى وقعت بينهم ما فرج لا تنسج أجزاء مثلهما فيلزم
 الانقسام وان كان غيرهما كانت فيه زوايا فينقسم السابع إذا دارت رسي فها قطع الطوق العظيم جزءاً
 والصغير أما أن يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء أو جزءاً تاماً فينساوي الصغير والعظيم أو يقطع تارة جزءاً
 ويسكن أخرى فيتمشكل أجزاء الرسي وكذلك الفرق جازد والشعب الثلاث أقول احتج الحكما على
 نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الأولى أن كل متعين يفرض فإن عيینه غير يساره أى الوجه الذى يلاقى
 ما على عيینه غير الوجه الذى يلاقى ما على يساره وإذا ركبنا سطحاً من جواهر فردة وجعلنا أحد وجهيه
 محاذياً للشمس صار مضياً والوجه الآخر غير مضى فالوجه المضى منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام
 لا يقال ذلك التغير لتغير وجهيه لا لتغير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لا نأقول الوجهان
 ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه حينئذ يلزم انقسام الجزء إلى جوهرين وان كانا عرضيين يلزم تغير محلهم ما
 واللازم قيام المتقابلين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني ان لو فرضنا خطاً مركباً
 من أجزاء شفع من أربعة مثلاً ووضعنا فوق أحد طرفيه جزءاً وتحت طرفه الآخر جزءاً وتتحرك الجزآن
 على التبادل حركة على السواء من أول الخط إلى أن يصل كل منهما إلى آخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما
 بالآخر ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا وموضع التصادم لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث واللام يكونا
 في الحركة متساويين وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث فيلزم الانقسام الثالث كما أقطع
 الجسم السربيع الحركة بحركته جزءاً قطع الجسم البطي الحركة بحركته أقل منه والآخر وان لم يكن يقطع
 البطي بحركته أقل من جزء يلزم أن يساوى البطي السربيع في جزء ويقف في جزء آخر فيلزم أن يكون البطي
 لاجل تخلل السكناات وقد بان فساد الرابع الجسم الذى أجزأه وتر وكان ظله مثليه في بعض الاوقات كان
 مثله من الظل ظل نصفه فيكون للجزء التى هى وتر نصف فيتنصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو
 المطلوب وقد برهن أقل يدس على أن كل خط يصح تنصيفه فالخط الذى يكون أجزأه وتر يصح تنصيفه
 فيتنصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس إذا فرض خط مركب من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه

جزء هكذا ٥٥٥ وتتحرك الخط إلى أيمن والجزء إلى أيسر فإن انتقل الجزء إلى ما فوق الثاني فهو محال لأن
 الجزء الثاني انتقل إلى حيز الجزء الأول فلو كان الجزء انتقل إلى ما فوق الثاني يلزم أن لا يكون الجزء متحركاً
 وقد فرض أنه متحرك هذا خلف وان انتقل الجزء إلى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزأين حينما قطع
 ما تحت جزءاً واحداً فينقسم الزمان والحركة والمسافة أما الزمان فلانه في الزمان الذى قطع ما تحت جزءاً
 قطع الجزء جزأين فالزمان الذى قطع الجزء جزءاً نصف ذلك الزمان وأما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء
 نصف حركة جزء مما تحتها وأما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للخطابق
 السادس الجزء متشكلاً لانه متعين وكل متعين متناه وكل متناه متشكلاً بكل الجزء متشكلاً وكل متشكلاً
 إما كرة أو غيرهما لانه ان أحاط به أحد واحد فهو كرة والآخر غيرهما وان كان كرة فاذا انضم باجزاء أخرى وقعت

بينها فرج لا ناعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا تنع تلك الفرج
أجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فتسع تلك الفرج أقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت
بينها فرج فلا يكون ملاقة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقة لا
بالاسر وان كان الجزء غير كره أى يحيط به أكثر من حد واحد كانت في الجزء واما فينقسم الجزء لان كاد
منها أقل من الجزء السابع اذا دارت الرشي فما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرشي جزأ فاطوق
المصغير القريب من مركز الرشي اما ان يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب أو يقطع جزءا تاما
فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطء وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه أن
يكون حينئذ دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس أو يقطع
الصغير تارة جزءا ويسكن أخرى فتتفكك أجزاء الرشي وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا ثبت شعبة
منها ودار الشعبتان الاخرى بان يلزم انقسام الجزء أو تساوى الشعبتين في الحركة أو التفكك والاخيران
باطل لان قسعين الانقسام **قوله** قال ((ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لانهاية لها
والقابل لها ليس الاتصال لانه بعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول فهو شئ آخر يقبل الاتصال
والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم أن دليل الفرقين يمنع الانقسام الفعلي
ويوجب القسمة الوهمية لا يقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء
المفروضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين
وبالعكس لا نناقول لم لا يجوز أن يكون الجسم مركبا عن اجزاء متخالفة بالماهية أو متفصلة بشخصات
حائقة عن الانفكاك وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز
أن يكون هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما الجسم)) أقول ثم قال الحكماء لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تنجز امتناهيته أو غير متناهية لزم أن يكون الجسم متصلا في
نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفصل أمر عقلي غير محسوس فاذا بطل
كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس
مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بقطع واما بوهم وفرض فاذا لم يكن تأليف
الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية والفرضية
لا تنف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لانهاية لها والقابل للانقسامات ليس
الاتصال لان الاتصال بعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان
القابل يجب أن يبقى مع المقبول لان القابل للشئ المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند
وجود الصفة فالقابل للانقسامات شئ آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك
الشئ القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المصنف واعلم أن دليل
الفرقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية
ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الاثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين
الفرقين في الحقيقة بل واز أن لا تنقسم أجزاء الجسم فعلا وتنقسم وهما وفيه نظرفان المتكلمين زعموا
أن تلك الاجزاء لا تقبل القسمة لا ككسر ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضاً ثم قال المصنف لا يقال القسمة
الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة
بانواعها أى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنيية تساوى طباع كل واحد من
الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين
فيصح بين المتباينين من الاتصال الراجع للاتينية الانفكاكية كية ما يصح بين المتصلين وبالعكس أى يصح

بين المتصلين من الانفكاك الرفع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا
نقول انما يلزم ذلك لو كانت لاجزاء المفروضة متمثلة وهو محال فانه يجوز أن يكون الجسم مركباً من أجزاء
متخالفات بالماهية فلا يلزم أن يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم أن الاجزاء
المفروضة متمثلة فيجوز أن يكون تلك الاجزاء من مشخصة بشخصات عائدة عن الانفكاك فتكون تلك
الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو
امتداد طبيعي فوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما
لا فكا كما امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيبقى كل منهما ما بقضى
الاخر ويلزم المطلوب رأياً كون الاجزاء مشخصة بشخصات عائدة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عاقل
خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عاقل خارج عن طبيعة الامتداد ثم
قال المصنف وان لم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل
لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال حينئذ عذر عن متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس
بمتصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال والانفصال ولقائل أن يقول اذا ثبت أن الجسم
متصل في نفسه لا يكون الاتصال أى الامتداد عرضاً لحال في الجسم بل يكون الامتداد مقوماً للجسم
﴿ قال فرغ قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب لهما
ليس الجسمية العامة ولا شيئاً من لوازمها والاسارى الجزء الكل فيه ما ولا الفاعل والا لا تنقلت
الصورة بالانفعال فهو الحامل بما فيه من الصفات ولاها قابلة للقسمة الوهمية أبداً وكل ما قبل الوهمية
قبل الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى عنها لانها
لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسماً والالكانت نقطة أو خطاً أو سطحاً ولو تجردت
غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة نصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجى الجائز بلا مرجع ولاها
لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضى قوة وفعل فيكون لها ما يقتضى
هذه القوة وهي الهيولى فيكون للهيولى هيولى أخرى فالهيولى تنفك عنها في بقائها وتجزئها والصورة
تحتاج الى مادة في تعيينها وتشكلها والمادة أيضاً لا تخلو عن صورة أخرى نوعية والاما اختلفت
الاجسام في الهيئات والامكنة والكميات والاضاع الطبيعية والتشكل بسهولة أو عسر واعلم أن بناء
هذه الكلمات على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فلا معترض أن يجوز انفعال الصورة بنفسها
وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وان تقتضى المادة المجردة وضعاً معيناً بشرط
اقتران الصورة بها وكون الواحد مبداً كثيراً مع أن القابلية ليست أثراً وجوداً للمادة بالفعل ليس
مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصور النوعية ثم يزعم أن ما يجعلونه اياه من الاحوال
المنصرفة السابقة واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات ﴿ أقول فرغ على
تركيب الجسم من الهيولى والصورة فروعاً أربعة الاول أن الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني أن
الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احدهما بالآخر الرابع في اثبات الصورة
النوعية الفرع الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين أحدهما أن الصورة لا تنفك
عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك
عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان التشكل هو هيئة تنبئ بحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة
من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذات شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل
فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليست الجسمية العامة ولا
شيئاً من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة أو شيئاً من لوازمها اسارى

الجزء الكل في التناهي والتشكيل واللازم باطل فاللازم مشبهه اما الملازمة فلا نه لو كان الموجب
لهما الجسمية العامة أو شياً من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من
التناهي والتشكيل وأما بطلان اللازم فلا نه لو تساوى جزء الصورة وكاه في التناهي والتشكيل فلو
فرض أقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض أكثر كثير منه وحينئذ لا تكون الجزئية
ولا الكلية ولا القليلة ولا الكثيرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالفرض
يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والتشكيل الفاعل المبين لانه لو كان الموجب للتناهي
والتشكيل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لا تنصورا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من أن قبول
الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهي والتشكيل هو
الحامل أي الهیول بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت أن الصورة لا تنفك عن
الهیولی وثانيهما أن الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية أبدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل
القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات الثلاث
فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني أن الهیولی لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين
أحدهما أن الهیولی لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع أي تكون بحيث يمكن الإشارة الجسمية
إليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهیولی بانفصالها عن الجسمية جسمها اذ جسم وهو محال لانه
حينئذ يلزم أن يكون للهیولی هیولی أخرى وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهیولی نقطة ان
لم تنقسم أصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطعا ان انقسمت في جهتين واللازم باطل أما
النقطة فلا نه لا يمكن إلا أن تكون حالة في غيرها والامكانات جزأ لا يتجزأ أو الهیولی لا تكون حالة في
غيرها فهي ليست بنقطة وأما الخط والسطح والجسم التعليمي فليكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال
تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهیولی عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها
الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيتخرج الجائز بلامرجح وانما قلنا اذا لحقها الصورة تصير
ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بالوضع وهو محال
ببداهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا أيضا
محال ببداهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا أيضا ببداهة العقل فتعين أن تصير ذات
وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس أولى بهامن غيره فكما أمكن ذلك الوضع
أمكن غيره فيتخرج الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس أولى بهامن غيره لانه لو كان ذلك
الوضع المخصوص أولى بهامن غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة وهو محال لان
الهیولی قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع
أولى بهامن غيره أو كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهیولی وهذا أيضا محال لان الهیولی
تساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذا تكون متساوية النسبة
إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا تحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس أولى بهامن
غيره فخصوله لا يقتضي ترجيح الجائز بلامرجح وهو محال وثانيهما ان الهیولی لو تجردت عن الصورة
الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعل فيكون
ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي هذه الصورة هو الهیولی فيكون للهیولی الهیولی الفرع الثالث في
كيفية تعاقب الهیولی بالصورة لما ثبت ان كلا من الهیولی والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما
اقتضا الى الاخرى لا على وجه يستلزم الدور فالهیولی تفتقر في بقاءه وتغيرها الى الصورة لا من حيث

انما هذه الصورة بل من حيث انها صورة مالا نهالولم تكن الهىولى مفتقرة فى بقائها وتخصيزها الى الصورة
لكن كانت الهىولى موجودة متعيزة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى المادة فى تعيينها
وتشكيلها من حيث هى هذه الهىولى احتياج المعلوم الى العلة القابلة فان الهىولى علة قابلة
للتخصص الصورة فان تخصص الصورة وتعيينها بالنهاى والتشكل والنهاى والتشكل بسبب الهىولى من
حيث هى حاملة وقابلة لهـ ما فظهمـ احتياج كل منهمـ الى الاخرى لاعلى وجهه الدور الفرع الرابع
فى اثبات الصورة النوعية المادة لا تتخلو عن صورة أخرى لان المادة لو خلت عن صورة أخرى
لما اختلفت الاجسام فى الهياآت والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العناصر
او بعسره وهو اللازم للاجسام اليابسة من العناصر أو امتناع قبول التفكك والتشكل وهوـ ولازم
للفاصكيات واللازم باطل لتحقيق اختلاف الاجسام فى هذه الهياآت والامكنة والكيفيات بيان
اللازمة ان هذه الهياآت والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلم
نقضها ولا يمكن أن نقضها الصورة الجسمانية المشابهة فى جميع الاجسام لكونها غير مختلفة ولا
الهىولى لان القابل للشي لا يكون فاعلا لما يقبله فعله اذن أمور مختلفة أيضا غير الهىولى والصورة
ويجب أن تكون تلك الامور مقارنة للهىولى والصورة لان المقارن نسبتته الى جميع الاجسام على السواء
ويجب أن تكون متعلقة للهىولى لاقتضاها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل
وعسره ويجب أن تكون صور الاعراض لان الجسم يمنع أن يفصل من غير أن يكون موسوفا باحد
هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام فى هذه الهياآت ضرورة
انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات أى اثبات الهىولى والصورة الجسمانية
والنوعية وامتناع انفكاك احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار
وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهىولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف
الاجسام فى الهياآت والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفى
الفاعل المختار فلا معترض أن يعترض على كل من هذه المطالب أما على الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما فى بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمانية عن الهىولى فبان يجوز انفعال الصورة الجسمانية
بنفها من غير هيو لاها بان يقول الموجب للنهاى والتشكل هو الفاعل المبين قوله لو كان الموجب
للتنهاى والتشكل هو الفاعل لاستغلت الصورة الجسمانية بالانفعال واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان
اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمانية بنفسها من غير هيو لاها فان كون الجسم قابلا للتنهاى
والتشكل لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال
الشمعة المنبذلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل أن يقول التنهاى والتشكل فى الاجسام
لا يتصور الا بائصال بعضها البعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون
الحامل وأما على الوجه الثانى فلا معترض أن يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة
الانفكاكية لما مر ولقائل أن يقول الجواب عن المنع أيضا قد مر وأما على الوجه الاول من الوجهين
الدالين على امتناع انفكاك الهىولى عن الصورة فلا معترض أن يجوز اقتضاء المادة المجردة وضامعنا
بشرط اقتران الصورة بها بيانه أن يقال لا نسلم ان الهىولى ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا
لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره ترجع الجائز من غير مرجع وانما يلزم ذلك لو
كان الموجب للوضع مخصوص الهىولى فقط وأما اذا كان المقضى للوضع المعين المادة المجردة بشرط
اقتران الصورة بها بان تكون الهىولى فى حال تجردها متميزة باوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصيصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجع الجائز بالمرجع ولقائل أن يقول الهىولى

الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فببها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجيح الجائز بلا مرجع وأما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فلامعترض أن يجوز كون الواحد مبدءاً كثيراً فتربره أن يقال لم لا يجوز أن تكون الهيولى مبدءاً للقوة والفعل على تقدير تجردهما عن الصورة وتكون موجودة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدءاً كثيراً فلنالم قلتم انه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدءاً كثيراً وما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على أن مبدءاً كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدءاً كونه بالفعل هو الموجود لها وأما على الدليل الذي ذكر في إثبات الصورة النوعية فلامعترض أن يطالب الحكيم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية فإن الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتها فقد اختلفت في الصورة التي جعلتها وهما مبادئ تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب أن تكون لصورتها نوعية اكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب أن تكون لصور أخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما كان للمادة لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة وأما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل ذلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخرى وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فلامعترض أن يزعم أن ما يجعله موصوفاً لا اختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية بسبب اختلاف الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختلفت كل واحد منها بالكيفية نه كان المعينة لا قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفاً بكيفية أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما اختلفت كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وحينئذ تنسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقائل أن يقول ليس للمعترض أن يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية يحصل للجسم بها فوعار عتنت أن يحصل الجسم من غير أن يتقوم باحد هذه الصور النوعية والاعراض المذكورة تخصص بالجسم المعين بعد تخصصه بالصورة النوعية فلان مقتضى الصورة النوعية ما يقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقرر للجسم بل تقتضي استنادها الى الفاعل المفارق **ق** قال **((** الثالث في أقسامه قال الحكيم الاجسام اما بسائط أو مركبات والبسائط تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر والاول أفلاك **و** كواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سئل كره فيكون جسم هو نهايتها الثاني الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول اليه فتكون موجودة غير مجردة وليست بجسم لانها غير منقسمة والا فالواصل الى نصفها ان وقف فالجهة هو لا مبعده والا فحركته ان كانت عن الجهة فكذلك وان كانت اليها فالجهة مبعده فهي جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعددت ولم يحيط البعض البعض يتحدد القرب بهما دون البعد وان احاط فالخاط حشاؤا المحيط يتحدد القرب بمحيطه والبعد بركزه وهو بسيط والاصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لانه فيكون كريا الثالث الارصاد شاهد على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وبحركات أخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملته الاجسام وأما الثمان الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل أن يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز أن يكون الكوكب نطاق يتحرك بنفسه أو باعتماد الكواكب عليه **ق** أقول

المبحث الثالث في أقسام الجسم الاجسام اما بسائط أو مركبات وذلك لانه اما أن لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع أو فيها تركيب قوى وطبائع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهوانون كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضى لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو أيضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب أن يكون كريا والا لاختلفت هيأته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلالات بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويتحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتزام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير الافلاك الكلية الثابتة بالرصد على الوجه الذي أثبتنا المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحارى بمحسب المحوى وهو كراجميع من كرا الارض واحد منها غير مذكور يحيط بالثمانية الباقية يتحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب أن يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء واللاتناهي على تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها اشار اليها اشارة حسية ومقصود المتحرك بالوصول اليه وكل ما عاينته اشارته حسية ومقصود للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد أي ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة أي تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مفد رتق جهة أن يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصود للمتحرك يجب أن يكون موجودا فان البياض مقصود للمتحرك من السواد اليه وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصود للمتحرك بالوصول اليه لا يتصل به يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصوده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقصة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقصة لانها لو كانت منقصة فاذا وصل المتحرك الى ما يقرب من نهايتها اقرب الجزأين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا مابعد فافرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف فلا يتخلوا ما ان يتحرك عن الجهة فكذلك أي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما أن يتحرك الى الجهة فالجهة مابعد فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز أن يتحرك في الجهة لاعنها ولا الهما أوجب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة أو الى جهة ويعود الفسحان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والبقاء والخلق وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن أن يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس يحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع أعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحدد هما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فتكون جسدا واحدا لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلا لا ممتنع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة

فيه جهة وبعضها جهة أخرى مقابلة لها لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن يكون جهة وبعضها جهة أخرى مخالفة لها بالطبع فتعين أن تكون بشئ يختلف خارج عما يشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما أو جسما نبالا لوجوب كونه ذائضا وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب أن يكون المحدد للجهتين جسما واحدا ذلولا لعدم محيط البعض البعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب أن يتحدد جهتين معا وان تعددوا حاطا أحدهما بالآخر يكون وقوع الحاط في التعديد حشا واقعا في التعديد بالعرض اذا لم يحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو أبعد حد عن محيطه فتعين أن يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما أن يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد ولا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب أن تكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدهما يليه أعني القرب يمنع أن يتحد ما يقابله أعني البعد لان البعد عنه ليس معدودا فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له من كذا محيطا فيتحديد جهة القرب أعني الفوق بمحيطه وجهة البعد أعني السفلى بأبعد حده منه وهو المركز وهذان الوجهان يفضيان جسما محيطا بكل أمانه هو الفلك السابع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الاختلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح اختلال أجزائه التي هي اجسام مختلفة واتصالها الى أحيائها الطبيعية والاختلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له لانه منتهى يجب كون الجهات متقدمة على أجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا بد فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان المحدد بسيطا يكون كذا بالما عرفت ومن هذا علم ان محددا للجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان الجهة له لانه فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهد على ان الادلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات أخرى متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام وأما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركاتها بالذات لاستحالة الحرق على الافلاك فثبت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج أيضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على رأى ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى بمثلثات فلك البروج فهذه هي الافلاك السككية وأما الادلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك السككية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك ندو بر غير محيط بالارض في قعر الخارج المركز تماس محده سطحه على نقطتين يسمى أبعدهما عن مركز الارض ذروة وأقربهما اليه حضية فلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض ينفصل عن الممثل تماس محدهما ومقرهما على نقطتين يسمى أبعدهما عن مركز الارض أو جوارا القرب منه حضية فلك أما الشمس فانها لا يكون في فلك واحد الفلكين أي خارج المركز أو التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطليموس رأى اثباتا لخارج لها أولى وقد أثبتوا عطارد فلكا آخر أيضا خارج المركز فلكا كان هما خارجا المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر المثلثات على أمثاله هو المسمى بالمندبرو يشتمل المندبرو على الآخر اشتمال الممثل على أمثاله هو المسمى بالحامل فلك التدوير وأثبتوا القمر فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير يسمى ذلك الفلك بالمائل والممثل القمر يحيط بالمائل ويسمى بمثلثه فلك الجوز هو فيكون جميع الادلاك أربعة وعشر بن عشرة منها موفقة أمرا كزلمر كز الارض ونحوها خارجة المرا كز عن مركز

الارض وسبعة أفلاك تدوير يتحرك الفلك بالحركة الاعلى الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونهما وكل من الافلاك الباقية حركة خاصة الائمة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين وأما الكواكب فسبعة منها سياره كل في فلك على الترتيب الذي ذكره من السيارة خمس متغيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصدها ألف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن أن يكون في أفلاك كثيرة قال المصنف ولقائل أن يقول ان سلم استحالة الحرق فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق بنفسه فصل من تحت فلكه يشبه حلقة يكون قطر ثقبه مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب أو يتحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وحينئذ لم يلزم الحرق ولا ما ذكره من اطلع على الهيئة واعتمد بالاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال (فرعان الاول انها بأسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لخبث الابصار عن رؤية ما وراءها لا حارة ولا باردة والا يستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها ولا خفيفة ولا ثقيلة والا كان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والاتصاف وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلية للحركة السكبية لانه لو زاد محذب المحيط لم أن يكون فوقه خلا وهو محال ومعهرة مثل محذبه فيستحيل عليه ما استحتمل على محذبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محذب المحيط والالزم التداخل أو وقوع الخلاء بينهما وكذا في مقعره لانه كالمحذب في تمام الحقيقة وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحذب بعدم الحيز الذي هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعره فيه) أقول فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك بأسرها شفافة أي لالون لها لانها لو كانت ملونة لخبث الابصار عن رؤية ما وراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه والالزم ظاهر الفساد فان الكواكب قد نراها قبل فيه نظرفان الماء والزجاج والبلور لكونها مريئة ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتشكى في فلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مريئا يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب يستدل على كون الثامن شفافا ولقائل أن يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مريئة لا يقتضى كونها ملونة فان المرئى غير منحصر في الملون فان كل ملون مريئ من غير عكس وله أن يقول وان افلاك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مريئين والالزم باطل فالملزوم مثله والافلاك بأسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة أو باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على أتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها والالزم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها أنواع مختلفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز أن تكون طبائع الافلاك اقتضت نوعا أو أنواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير أن تكون الحرارة أو البرودة منها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة على عالم العناصر لجواز أن لا يكون لها تأثير بالحرارة أو البرودة فيها هو أدنى منها والاولى أن يقال الافلاك بأسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتمى اليها والا لكان فيها ميل أو صاعدا أو هابط فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سبقين والافلاك بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا كانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك بأسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل والاتصاف وعسرهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والاتصاف وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم قبول الحرق والالتصاف والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك بأسرها غير قابلة للحركة

الكمية لا التحلل والتكاثف والنمو والذبول لانه لو زاد محددب الفلك المحيط بالكل لزم أن يكون فوقه خلا وهو محال ومقعره مثل محددبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محددبه وإذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محددب المحاط بالزيادة والنقصان والالزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محددبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخط الان امتناع ازدياد محددب الفلك المحيط بجميع الاجسام لالذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعره في الامتناع لان الشرط الذي هو الخط يزمنحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتحلل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى أن يقال ليست بقابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة

قال ((الثاني انها متحركة لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة فيصع لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر ولا يتأني ذلك الا بالحركة المستديرة فتصع الحركة المستديرة عليها وكل ما سمت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ أميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وأيضالو بقى كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من أجزاء الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بالمرجح وهما منقوضان بالعناصر)) أقول الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متعددة لان الافلاك بسائط فلا تقتضي أمورا مختلفة فيصع لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شئ من الوضع والموضع واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تنصو ولا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجوز أن يكون في طباعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب أن يكون في الافلاك مبدأ أميل مستدير بالفعل لان المبدأ للميل الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع أن يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل وجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع أن يصدر عنه طائفة عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي أيضا يمتنع اذ لا طائفة عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وأيضالو بقى كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من أجزاء الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بالمرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فتتحرك بالحركة المستديرة قال المصنف وهذا الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل أن يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير لا امتناع أن يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها يمتنع فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير

قال ((وأما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فعله ككرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة الفلك اذا لم يمتنع في كذبه)) أقول وأما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر ككرة يضيء أحد

بهما وبظم الوجه الا^٢ خرو يتحرك على مركزه حركة تساوى حركة فلك القمر بحيث يكون عند اجتماع وجهه المضى بتمامه الى الشمس والمظم بتمامه اليها فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوى حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضى ويرى بهذا القدر مقابلة الوجه المظم من الطرف الا^٢ خرو عنا في كل يوم يزداد ظهور الوجه المضى حتى تتم حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضى بتمامه لنا نرى بدرا واذا حمل هذا لم يحصل الجزم بان نورا القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الحسوف يكذب هذا الاحتمال لان الحسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضى بتمامه اليها فيلولة الارض بينه وبين الشمس لا تقتضى انخسافه ﴿﴾ قال ﴿﴾ وأما العناصر خفيف مطلق وهو النار حار باس مماس لقمر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل مطلق وهو الارض بارد باس ومجمله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه أن يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها اتلال وهو اذ بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة منه يكون منشأ للنباتات ومسكن للحيوانات ثم انها باسرها كائنة وقاسدة لان مياه بعض العيون تتجمد حجرا والجحر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للانه المبرد يصير قطرا والماء المغلى والشعلة هواء والهواء نار بالنفخ القوي ﴿﴾ أقول وأما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما أن يتحرك عن المركز أو الى المركز والاول اما أن يطلب مقعر فلك القمر أو لا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني أى الذى يتحرك الى المركز اما أن يطلب المركز أو لا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار باس محده مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع أن يكون فوق العناصر وأما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بجاي يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى وأما بيوسستم فالذى يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نار اذ يجوز أن يكون افناء الرطوبة للمتطيف وانحصه بعد لاها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للثقل وسهلة الترك له وفيه نظر لان التي تكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها ليس ما اذا قبست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على بيوسسة النار بالصاعقة فان النار اذا خدت وفارقها سخونتها يكون منها اجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد دخولها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة أعنى الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض أقواله ان الصاعقة تنولد من الادخنة والابخرة المنصعدة من الارض المتبسة في السحاب والنار شفافة لانهم لم تكن سائرة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت أقوى كان تلونها أقل وكذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعي أن يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف أى يتوجه الفوز ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب أما حرارته فبالنسبة الى الماء وأما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار والذى يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به بصيرورته بخار اذا سخن ولطف ولو لم يكن أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه والهواء المجاور لادانتنا انما نحس ببرودته لانه ممتزج بالبخرة اختلطت به من الماء وأما رطوبة الهواء وهو كونه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وتزكه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض والارض ثقيل

مطلق أى بنحو نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقاً على مركز العالم باردة يابسة أما بوسطها فظاهرة
وأما برودتها فلأنها لو خلقت وطباعتها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها ارد محسوس ومكانها الوسط بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف أى بنحو نحو المركز ولا ينتهى اليه بارد رطب وهو
ظاهر والماء محيط بثلاثة أرباع الارض وكان حقه أن يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب
الارض لال وهو سبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف الموضع
المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورجة منه ليكون منشأ
للنباتات وممكن للحيوانات ثم ان العناصر بآسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان يتخلع
صورة و يابس أخرى وهو المكون والفساد والانتقال الى الملاصق بلاوسط كانقلاب الماء الى الارض فان
بعض مياه العينون يتجمد سحراً وكانقلاب الارض الى الماء فان الجري يجعله أشحاب الجليل أى طلاب
الاكسبرما وذلك بان يصير الجرا ملاحاً ولا اما بالاحراق أو بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان
الهواء الملاصق للآنا يصير قطراً فان الطاس المكجوب على الخدير كبه ندى كلما لقطته حدث مرة بعد
أخرى ولا يكون ذلك بالرشع فان الماء لا يصعد بطبيعته ولانه لو كان بالرشع والصعود لكان من الماء الحار
أولى لانه أقبل للرشع والصعود ولا يكون ذلك القطر في الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء المطيف بالطاس
لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء وخصوصاً في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت
باقية في الهواء لتصادت جدا لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للآنا ولو كانت الاجزاء المائية باقية في
الهواء لآزم امانها فذلك الاجزاء اذا تواتر حدوث النسي بعد تفتيته من الآنا مرة بعد أخرى فينقطع مع
كون الآنا بجالته الاولى وامانها فسيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها وأما راي أزمنا
حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان أطول مما بين حدوثين قبلهما المتباعدة عن الآنا وهذا كله على
خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الآنا فساد الهواء المحيط بالآنا لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى أن يجرى الماء جرياً ناساً ناعاً والمشاهدة تكذبه فلم
يصير الهواء ماء بل حصل الندى الذي يركب الآنا من أجزاء مائية أجيب بان جرم الآنا لصلايته بعسر
تكيفه بالكيفية الغريبة وعنده التكيف بها يشتمل تكيفه بما يحفظه بطياً ولذلك ربما يوجد
الوان الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة تسخن من هذه المائعات فالآنا المذكور لشدة تبرده
يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يتحول الهواء المطيف به ظاهراً عن برودته
الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الآنا ماء أما اذا انتفى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى
فساده وكانقلاب الماء هو فان الماء المغلي يتحلل منه الابخرة بحيث يتلطف بالكيفية وكانقلاب النار هو
كالشعلة يصير هو فان النار المنفصلة عن الشعلة لو بقيت لاحتق ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا
انقلبت هو وكانقلاب الهواء ناراً بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكبير وسد الطرق التي
يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكبير ناراً يشاهد ذلك من مباشره ولما بين الانقلاب بعير
وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط أو وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهوى مشترك ^١ قال
﴿وأما المركبات فانها تتخلق من امتزاج هذه الاربعة بافرجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهي المعادن
والنبات والحيوان والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البساط بان يتصغر أجزاءها
بحيث تنكسر سورة كل واحد منها سورة كبقية الآخرة فتحدث كبقية متوسطة﴾ أقول وأما
المركبات فانها تتخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بافرجة مختلفة معدة لخلق
مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على أن المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة
الاستقراء والمزاج هو المعدل لخصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان ببيان ذلك ان

المركبات ثلاثة ذوصورة لانفس لها ويسمى معدنيا وذوصورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لاحسن ولاحركة اراديه لها ويسمى نباتا وذوصورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة
بالارادة ويسمى حيوانا جميع هذه الصور كالات أول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية
وهو أول شئ يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضوء وهو كل ثمان يعرض للنوع بعد الكمال
الأول فهذه الصور كالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر
من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاث جنس لانواع لا يختص بعضها فارق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على أشخاص لاخصر لها بحيث لا يشابه اثنان من الانواع ولا
من الاصناف ولا من الأشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهوى ولا بسبب الجسمانية فانهم مشتركان
ولابسبب المبدأ المفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب أمور
مختلفة والامور المختلفة في الهوى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هو مواد المركبات
والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو
اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الاخرية فان التركيب يختلف
 باختلاف مقادير هذه العناصر والافرجية تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الافرجية غير متناه وذلك الاختلافات
الواقعة في الافرجية هي اسباب معددة للخلق متخالفه وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها واصنافها وأشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
بعضها في بعض بان يتصغر اجزاؤها فيختلط فيستحيل في كفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل
كل كيفة في مادة الاخرى بحيث تكسر صورة كل منها صورة الاخرى فيستحيل في كفياتها فيحدث
منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم يفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يتفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع
انفعاله لزم أن يكون الشئ الواحد بالنسبة الى آخره بالامغلوبا معا وان كان فعله في الآخر متقدما على
انفعاله عنه لزم أن يصير الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعدا انفعاله عنه يلزم أن يكون غالبا بعد
ما كان مغلوبا فاذا ابد وأن يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز أن يكون
من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا
يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية
فيلزم أن يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشئ في حالة واحدة لا يكون قابلا ومغلوبا كاسرا
ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا ومجموع ايضا يكون منكسرا والحقي ان
الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من
غير حصول صورتيهما ولا يلزم محال وقوله المتشابهة أي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزا
العناصر وقوله المتوسطة أي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كفييات العناصر قال (الرابع)
في حدودها الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الا فلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى
الايضاع والحركات والعناصر موادها وصورها الجسمانية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من
قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرية
فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة فداس وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالثقل والنار والهوا
باللطيف واسماء من دخان النار وقيل ذلك كالارض فحصل الباقي بالثقل والطيف وقيل كان هوا
وقيل نارا وتكونت الباقي بالثقل والسحاب من الدخان وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة
متحركة فجمعها اجزاء متماثلة القسمة التامة والتصفت وصارت جسما وقيل كان نفسا

وهيولى فعمقت عليها وتعلقت بها وصارت تعلقها سببا لحدوث أجزاء العالم وقيل كانت وحدانات فصارت ذات أوضاع وتكونت نقاط ثم انتقلت فصارت أجساما رتوقف جالينوس في الشكل أقول المبحث الرابع في حدوث الأجسام اختلاف أهل العلم في حدوث الأجسام والوجود المحتملة بحسب الفرض أربعة لأنه إما أن يكون محدث الذات والصفات أو قديم الذات والصفات أو محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع محال يفتل به عاقل وأما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكل منها أقوم أما الأول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها وأما الثاني فهو قول أرسطاطاليس وثاوفرسطس وناسطيوس وبوقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا فانهم قالوا الأدلة قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالقسطدار والشكل وما يجري مجراها من الأمور القارة اللازمة سوى الحركات والأوضاع فإن كل واحد منها حادث مسبوق بالآخر لا إلى أولها والعناصر قديمة بآواها بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها أى كان قبل كل صورة صورة أخرى لا إلى أول لها وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الشوية كالمتفوية والديمانية والمقربونية والمساهاانية فانهم قالوا الأجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذات فافترقوا فرقتين الأولى زعموا أن تلك المادة جسم ثم رهم ثاليس أنه الماء لأنه قابل لكل الصور ثم حصل الأرض من الماء بالكثيف والنجما والنار والهواء بالتطيف فان الماء إذا تطيف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والسما تكونت من دخان النار ويقال إن ثاليس أخذ من التوراة لأنه جاء في السفر الأول منها أن الله تعالى خلق جوهرًا نظريه نظر الهيبة فذات أجزاء فصارت ما ثم ارتفع منه بخار كال دخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم أرساها الجبال نقل صاحب الملل وانجل عن ثاليس الملقب أنه قال إن المبدأ الأول أبداع العنصر الذى منه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذى في العنصر الأول فحصل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلى والعالم الحسى الا في ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة أن صور المعدومات في ذات المبدأ الأول لا بل هى في مبدعه وهو تعالى بوحده انيته منزه أن يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو الماء ومنه أبداع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما فذكر أن من جودة تكونت الأرض ومن النجالة تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والبخيرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من البخيرة تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه ثم قال وكان ثاليس الملقب انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعنى ما نقل عن التوراة وقال آخرون كان الأصل أرضا فحصل الباقي من الأرض بالتطيف وزعم انكساياليس أنه الهواء وتكون من لطافته انار ومن كثافته الأرض والماء وزعم ابرقليطس أنه النار وتكون الاشياء عنها بالكثيف والسماء من الدخان وقال آخرون أنه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتطيف والماء والأرض بالكثيف وعن انكساغورس أنه الخليط الذى لانهاية له وهو أجسام غير متناهية وفيه من كل جنس أجزاء صغار متناهية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم وتلك الأجزاء متفرقة متحركة فهما اجتمع من تلك الأجزاء كثيرة متباعدة انما امت وصارت جسما وهذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكيمون والبروز وزعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكنًا في الأرض ثم إن الله تعالى حركه فمكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس أن أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة

لذواتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ثم وزعت الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم هم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويبقى عنه العقل كفيض النور عن القصر وهو تعالى يعلم الاشياء علمًا تامًا وأما النفس فانه تفيض عنه الحياة فيفيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تستحيل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من سوس الباري تعالى الحكمة التامة عمدا الى الهيولى بعد تعاقب النفس بها فركبها ضرورياً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى أفاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها طامها وسببا للمجاهلة مادامت في العالم الهيولى في لم تنفصل عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان اهلها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبدا لا تبادى في نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية أصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبساط وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما أن تكون لها ماهيات وراه كونها وحدات اولاً لا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلاهما ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفقورة الى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلاهما في المبادئ المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات أمور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل **ق** قال ((لنا وجوه الاول انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المناقبة للازل والساكن في الازل لا يتحرك أبدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والالم يكن فعليه قد عيا واجبالذاته أو منتهيا اليه دفعا للسلسل والدور وحينئذ يلزم دوامه بدوامه فلا يزول أبدا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك أبدا واللازم باطل فالملزوم مثله قبل لو امتنع وجوده في الازل لا امتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع أزلا ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي قبل المحذور لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم فلاشك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فان بقى على الوضع والمماسة المتعين له ساكن والا فتتحرك قيل الازل ينافي حركة معينة لاهلها قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قبل لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافي حدوثه وجود السكون فيمتوقف على عدمه ويلزم الدور قبل القدرة على إيجاد معين قديمة وتنقطع بوجوده فانقطع ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس أمرا وجوديا) أقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها واصفاتها وذكروها ثلاثة الاول هو الذي أورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة فيه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك أو ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد أكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع أن تكون

متحركة في الأزل إذا الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل لأن ماهية الحركة حصول أمر بعد
 فناء غيره وحصول أمر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
 والأزل ماهية تقتضي اللاسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللاسبوقية
 بالغير التي هي لازم الأزل منافاة ولازمنة ملازمة للملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والأزل منافاة فيمتنع
 أن تكون الأجسام متحركة في الأزل لا امتناع الجمع بين المتنافيين وإذا امتنع أن تكون الأجسام متحركة
 في الأزل نعين أن تكون ساكنة في الأزل لضرورة الحصر وأما بيان بطلان اللازم فلأن الأجسام
 لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبداً واللازم ظاهر الفساد فإنا نشاهد الحركة في الأجسام الفلكية
 والعنصرية والجمادات والاهل من عند الحصر ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان غايات الأجسام أما
 الملازمة فلأن الساكن في الأزل ان كان ساكناً لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك أبداً وان لم يكن ساكناً
 لذاته يكون غيره فذلك الغير الذي يكون سلباً للسكون لا بد وان يكون موجباً لقوله والأي لم يكن ذلك
 الغير موجباً للكان مختاراً بالضرورة لا جائزاً أن يكون مختاراً لأنه لو كان مختاراً لم يكن فعله قديماً لأن فعل
 المختار محدث لا امتناع إيجاد الموجب ودو المحادث لا يكون قديماً ثبت أن سكون الأجسام في الأزل إذا لم
 يكن لذاته الكان للموجب ولا بد أن يكون الموجب واجباً أو منتهياً إلى الواجب لأنه لو لم يكن الموجب واجباً
 أو منتهياً إلى الواجب يلزم التسلسل أو الدور وهو محالان فتعين أن يكون واجباً أو منتهياً إلى الواجب
 وحينئذ يلزم دوام السكون بدوام موجب له الذي هو الواجب أو ما هو منتهى الواجب فلا يزال السكون
 أبداً فالأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبداً واللازم باطل للملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون
 الجسم متحركاً أو ساكناً في الأزل ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون في الأزل قيل لو امتنع وجود الجسم
 في الأزل لا امتنع وجوده مطلقاً لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكن أن ما بالذات يستحيل زواله والالحاق أن
 يصير الممتنع لذاته واجباً والممكن لذاته واجباً أو منتهياً وتجوز ذلك يفضي إلى انسداد باب اثبات الصانع
 لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقاً فلم يمتنع وجود الجسم في الأزل قلنا الممتنع أزلاً ليس الممتنع لذاته بل
 الممتنع أزلاً والممتنع لأمر غير ذاته كالحادث اليومي فإنه يمتنع في الأزل ولا يكون منتهياً لذاته فلا يلزم من
 امتناع وجود الجسم في الأزل امتناعه مطلقاً فان قيل لا نسلم أن الجسم لو لم يكن متحركاً في الأزل
 ان كان ساكناً في الأزل فان الجسم المحدد للجهات لا يمكن له فلا يكون متحركاً ولا ساكناً بيان ذلك ان
 الحركة هو انتقال من مكان إلى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع
 الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركاً وبكونه ساكناً قلنا لا نسلم وجود المحدد
 للجهات وإن سلم وجوده فلا نسلم أنه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره والمحدد
 مكان بهذا المعنى وإن سلم أن المحدد لا مكان له فلا شأن له بوضع ومماسه لما في جوفه فلا يتخلو ما ما يبق
 الوضع والمماسه المعينان له أولم يبقيا فان بقي الوضع والمماسه المعينان له فهو ساكن والاى لم يبق الوضع
 والمماسه المعينان له فهو متحرك فإنا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسه المعينين له وبالحركة أن
 لا يبقى الوضع والمماسه المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكناً أو متحركاً على حصوله في مكان
 قيل لا نسلم أنه يمتنع أن يكون الجسم في الأزل متحركاً أو ساكناً الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية
 للأزل قلنا الأزل ينافى حركة معينة ولا ينافى حركات لا إلى أول قال المصنف ان ماهية الحركة من حيث
 هي منافية للأزل لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر تقتضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها
 متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزل منافية لهذا المعنى فالجميع بينهما محال ولقائل أن يقول ينبغي أن
 تبين ماهية الأزل حتى يتبين كونه منافية للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الأزل بنفي الولاية وفسره
 بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شأن لكل واحدة من الحركات
 لا تكون أزلية على أى تفسير يفسر به الأزل أما نوع الحركة فلا تكون منافية للأزل قوله ماهية

الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل قلنا لانسلم ان ماهية الحركة مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تقضى ومع الامر الذي حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل لم تتحقق الحركة مع الامر المتقضى ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأنه خاصها لا يمكن فالتركيب من أمر تقضى ومن أمر حصل يرجع الى أشخاصها لا الى أنواعها فاذا نوعها لا ينافي الاضافة قيل لانسلم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك أصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره لا بد وان يكون ذلك الغير واجبا أو منتزعا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحادث الحادث قلنا فينا في حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط منافي لوجبه ودالمشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لانسلم ان الازل لا يعدم فان القدرة على إيجاد معين قدعية وتنقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على إيجاد العالم فيعدان وجود ما بقيت تلك القادرة لان إيجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكر من الدلائل على ان السكون اذا كان أزليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية أزلا وأبدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس أمرا وجوديا **قال** (الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة لمها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والالزام دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ماله سبب مختار فهو محدث لا يقال لم لا يجوز أن يوجد الموجب جسم متحرك كاعلى سبيل الدوام ويكون تحركه مشروطا بهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك على أخرى لزم اجتماع الحركات التي لانهاية المترتبة وضعا وطبعيا وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة نامية مستمرة لوجود هذه الحوادث فيلزم من دوامه دوامه **أقول** الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين أحدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن أما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصوره واما من الجواهر الفردة وأما الكبرى فلان كل مركب مفقود الى أجزائه التي هي غيره وكل مفقود الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصرات أو من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلة أخرى غير ذاتها فتكون ممكنة ثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو محال أما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث أو قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بالوسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته وأما انه محال لان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين أن يكون سبب الاجسام مختارا وكل ماله سبب مختار فهو حادث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع أن يكون قديما لا يقال لم لا يجوز أن يكون السبب الموجب يوجد جسم متحرك كاعلى سبيل الدوام ويكون تحركه مشروطا بهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائما بدوامه لان شرط وجوده الحركة المقتضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول بوجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة أخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي لانهاية المترتبة وضعا وطبعيا في الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة

بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام
الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل أن يقول نحرك الجسم دائما
بقتضى تلاحق أشخاص الحركة متعاقبة لا أول لها وكل سابق معدلا لاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في
الوجود معا بل يقتضى وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة
لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاها المعلوم عليهم فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معدة
وبعضها يتوقف بقاؤها على معدة فيمتنع بانتفاء معدة **قال** ((الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما يخلو عن الحوادث فهو حادث والاوّل بين والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني))
أقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الجملة التي اعتمد
عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وهي مشتملة على أربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على
مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمنع ان ينقل عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس
مشتملة على دعوتين من الدعاوى الأربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخرين قال
المصنف والاوّل بين أى الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة
والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن أى الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من
الكتاب الاول من الكتاب الثاني **قال** ((احتج المخالف بوجوه الاول انه لو كانت محدثة لكان تخصيص
احداثها بالوقت المعين بلا تخصيص وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة فالمادة قديمة دفعا لا تسلسل
وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة أيضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل
وجوده فليمة لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة
بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان التخصص هو الارادة وعن الثاني والثالث بان مقدماتها
غير مسلمة ولا مبرهنة واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدودها الكرامية وان اعترفوا
بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدت فعدمتها اما ان يكون باعدام فاعل أو بطريان ضد أو بزوال شرط
والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريره **جوابا** أقول احتج المخالف أى القائل بان الاجسام قديمة
بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا تخصيص واللازم محال فالمرزوم مثله بيان
اللازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما أو محدثا والثاني
لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم أولا والثاني محال والا يلزم الدور والتسلسل وكلاهما محال فتعين
ان يكون لها مؤثر قديم أو محدث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر
القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل أولا فان كان الثاني
فيتوقف على حادث له مؤثر فنتسلسل الكلام اليه فنقول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم أولا فان كان
الثاني يلزم الدور والتسلسل المحال وان كان الاول فتأثير ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على
شرط حادث أولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم القدم أو التسلسل
في حوادث لا الى أول وهو محال وان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره أولا فان كان
الاول يلزم قدم آثاره فليزم قدم الاجسام هذا خلف وهو المسدعي واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم
تلك الآثار جائز فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المتعبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع
عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر
ملاجله كان هو أولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك التخصص معناه براه في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك
فاذا كان ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر ملاجله كان هو أولى بوجود

ذلك الاثر كان تخصيص بعض الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا تخصيص الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امر ما ياتى لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة أخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة أيضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمن فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة أيضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يقتضي ان يكون تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في غير ذلك الوقت لكان الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكل م في كافي الاول فيلزم التسلسل اوجب بان تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم أن يكون الله موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى وأما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اوجب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تميز بينهما الا في الوهم وانما يبتدئ وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا و اوجب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الإشارة الى فساد جميع مقدمات الدليل واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا هم ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمتها بعد وجودها اما أن يكون باعدام فاعل معدوم أو بطريان ضد أو زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام فيسه تقرير اوجوبها بالاباس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز أن يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا او جودا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والالكان الوجود عين العدم بل ثابت انه يقضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالاضد فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم والا فيكون أحدا لعدمين محالين الثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين أحدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معلا لحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فلا يمس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس فاما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين معا وهو محال أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون له زوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الاعراض فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اوجب بان لا يجوز أن يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما أن يكون أمرا او جوديا أو لا يكون قلنا هذا يقتضي أن لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يتجدد أم لا لم يتجدد فان لم يتجدد أمر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم أو وجود لا جاز أن يكون عدما لانه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال يتجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود آخر لا عدما لوجود الاول سلمنا

فسا هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث بتوقف على عدم الباقي قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكا كما عاين المعلول لكن لا حاجة الى اهل المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لجوده وان كنا لا نعرف لية كون الحدوث سببا للقوة سلبا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز أن بعدم الجسم لا تنفاه الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمنع الخلو عنه واذ لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن أحدهما محتاجا الى الآخر كما في المتضاديين ومعلولى علة واحدة فاذا لم يوجد أحدهما المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفناء واليه ذهب الجاهل والمخبط والاشعرية وأبو علي الجبائي يجاوز فناء العالم عقلا وقال أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض انى يحتاج الجوهر الى وجودها وأما القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من أجناس الاعراض فاذا لم يخلق أى نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذ لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال أبو الهذيل كانه قال كن فكان يقول افن فيفنى وقال أبو علي وأبو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وأبو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقيون قالوا بان فناء واحد ايكفى لا فناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم ليس بشئ وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بان لم يفعل -كم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل وانقول بانه فعل العدم -كم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانسباهما الى وجودين أو بانسبا أحدهما دون الآخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريقتين الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجوير كون الحادث أقوى وان كنا لا نعرف لية ليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المنفى وأما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الاعراض فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المثل شرط في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز أن يكون الشرط لا جوهر او لا عرض بل أمر اعدميا وقدم بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر بقضاء انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرط في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كما عتزلت وأما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا يعينه لا الى عرض معين والعرض المعين يحتاج الى جسم يعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجوير التزام من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر مما لا يمكنه من غير احتياج أحدهما الى الآخر أو الى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فايراد امثال بالمتضاديين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما احتجاجة في الوجود الى ذات الآخر لا اضافة ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس منهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور

قال ((الخامس في تناسل الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت في خلاء أو ملاء خلافا

للهندلنا انالوفرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا لالاول فاذا مال الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط منقطعاً بها والالكان اول المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهى متناهياً هذا خلاف واحتجوا بان كل جسم فاوراه متميز بمشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم أو جسماني فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم محض ليس بشئ) أقول المبحث الخامس في تناهى الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاف أو في ملاء خلافا للحكمة الهندلنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا لالاول فاذا مال الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة فيكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعاً بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شئ من الخط فتكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلاف فتعين أن ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهياً هذا خلاف واحتج الهندلنا بان كل جسم فاوراه متميز بمشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضاً لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فيه فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك أن يكون مشار اليه اشارة حسية فيكون جسماً أو جسمانيا والجسماني لا ينقل عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز لاوهم لالعقل فالتميز وهم محض ليس يشهد بان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا ﴿ قال الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث الاول في اقسامها الجوهر الغائبة اما أن تكون مؤثرة في الاجسام أو مدبرة لها أو لا مؤثرة ولا مدبرة والاول هو العقول والملا الأعلى والثاني ينقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية وهى النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهى اما أن تكون مدبرة للبساط وأنواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض والهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقال جاني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما أن تكون مدبرة للشخص الحزبية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة المكررون وشر بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان وأكثر الملائكة من ان تكونوا الجوهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكل مختلفه هذا ما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطنه من فرائد الحكماء واحاطة العقل بهما من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو) أقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعاقب النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجوهر المفارقة عن المادة أى التي ليست بجسم ولا جسماني الجوهر الغائبة عن الحواس الانسانية اما أن تكون مؤثرة في الاجسام أو مدبرة للاجسام أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول أى الجوهر الغائبة المؤثرة في الاجسام هى العقول السماوية والملا الأعلى في عرف حجة الشرع والثاني أى الجوهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية أى الفلكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اما أن تكون مدبرة للبساط الاربعية

العنصرية النار والهواء والارض والماء وأنواع الكائنات وهم سجون ملائكة الارض واليهـم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاء في ملكات البحار وملكات الجبال وملكات الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للأشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة والثالث الجوهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة البكرويون وعند أهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاء كلهم من النفوس البشرية فيمتعلق ضربا من التعلق بآبائهم او تعاقبا على أفعال الشر فذلك هو الشيطان وان خيرة كان الامر بالعكس وأكثر المتكلمين لما أنكروا الجوهر المجردة كما أشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وأوائل المعتزلة أنكروها لانها ان كانت لطيفة وجب أن لا تكون قوية على شيء من الأفعال وان يفسد تراكيبها بآدي سبب وان كانت كثيفة وجب أن نشاهدها والا لا يمكن أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلمنا انها كثيفة لكن لانسلم انه يجب أن نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متعدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عدا بليس تارة في الملائكة وتارة في الجن قال المصنف هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء والفقهاء من فرائد الحكماء وأحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل الخيال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ﴿ قال ﴾ (الثاني في العقول قال الحكماء هم أعظم الملائكة وأول المبدعات كما روى عنه عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل وأقوى ما استدلوا به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب فلا فلاك ليس الباري تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم آخر لانه ان أحاط به لزم تقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال وان أحاطت به لزم كون الخسيس علة للشرىف ولان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيمولي ولا في الصورة اذ ليس للهيمولي وضع قبل الصورة ولا لها تعين قبل الهيمولي فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى أولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر أولا علة لما بعده من الممكنات فيكون العرض علة للجوهر المتقدم عليه وهو محال ولا جسم لانه لا يكون علة لغيره من الجوهر لما سبق ولا هيمولي ولا صورة ولا تنقسم احدهما على الاخرى ولان الهيمولي قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد عن الهيمولي فلا يصدر الهيمولي عنها ولا ما يتوقف فعله على جسم فهو عقل وله وجود من المبدأ الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفسه وهم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المقيض لارواح البشر والقلم يشبهه أن يكون العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله تعالى القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد والروح هو الخلق الثاني ويشبهه أن يكون العرش أو متصلا به لقوله صلى الله عليه وسلم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش ﴿ أقول المبحث الثاني في العقول أى الجوهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قال الحكماء العقول هم أعظم الملائكة وأول المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم

زمانى كاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أول ما خلق الله العقل وأقوى ما استدلل الحكام به على وجود العقل وجهان الأول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجود قريب أى الذى لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجود القريب للافلاك لا يكون البارى تعالى لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى لا يصدر عنه المركب ولا يجوز أن يكون الموجود القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخران أحاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب أن يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحيط ووجوبه ووجود المحيط وعدم الخلاء فى باطن المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحيط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذى هو مع المحيط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخيص المحيط العلة كان معه للمحيط المعلول امكان وجوده لان تشخيص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخيص المعلول وأما الوجود والوجوب فيجب وجود المحيط ووجوبه فلا يتخلوا ما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا والمحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملا والمحاط لكن قد بينا ان الملا والمحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم أن يكون عدم الخلاء داخل المحيط أيضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما بين ان الخلاء متمنع لذاته وان كان الجسم الآخر الذى هو موجود قريبا للافلاك أحاطت الافلاك به لزم كون الجسم الضعيف الصغير علة للشريف القوى العظيم وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشراف والاقرى والاظم معلل بالجسم الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز أن يكون علة لجسم آخر سواء كان أحدهما محيطا بالآخر أو لا وذلك لان الجسم اغما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم اغما يكون فاعلام من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة اغما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم اغما يصدر عنها مشاركة الوضع لان الصورة اغما تقوم بعمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاهدة الوضع ولذلك فان انوار لا تشع أى شئ اتفق بل ما كان ملاقيما يجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيئ كل شئ بل ما كان مقابلا يجرمها فاذا الجسم اغما يؤثر بصورته فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاهدة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا للمادة والوضع له والادكان فاعلام من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب أن يكون علة لجزأيه أى المادة والصورة أولا لو كان الجسم علة للجسم يلزم أن يكون أولا علة لجزأيه الهولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهولى ولا فى الصورة اذ ليس للهولى وضع قبل الصورة ولا الصورة تعين قبل الهولى فان الهولى والصورة قبل اليجاد لا وجود لهما فضلا عن أن يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولا يكون الموجود القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم أعنى النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهولى لا تكون موجودة للافلاك فالموجود للافلاك جوهر عقلى مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثانى الصادر من الله تعالى أولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه أولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه يتقدم على الجوهر والصادر عنه أولا علة للمادة من الممكنات ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة للمادة من الممكنات والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز أن يكون الصادر الاول هولى ولا صورة لانه لو

كان الصادر الاول احداهما كان احداهما علة للآخرى أو واسطة مطلقة للآخرى واللازم باطل والا يلزم تقدم احداهما على الاخرى بالشخص وليس كذلك ولان الهى ولى قابلية للصورة فلا تكون علة فاعلة لهما وتعين الصورة مستفاد من الهى ولى فتكون الهى ولى متقدمة على تعيين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعيينها فلا تصدق الهى ولى عن الصورة والا يلزم أن يتقدم تعيين الصورة على الهى ولى المتقدمة عليه ولا يجوز أن يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم أعنى النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تأثيره لان الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها على الجسم اذ لا سبق للعشروط في تأثيره بما فرض لاحقا أعنى الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم أو هوى أو صورة أو نفس أو عقل واذا بطل أن يكون الصادر الاول ماعدا العقل تعين أن يكون هو العقل وهما ضعيقتان أما الاول فلا نسلم أن الخلاه ممنوع لذاته لانه لو كان الخلاه متمتع لذاته لكان عدم الخلاه واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاه واجبا لذاته ينافى كون مامعه أعنى وجود المحاط واجبا بغيره ولقائل أن يقول أن أرد تم بقولكم ان كون عدم الخلاه واجبا لذاته ينافى كون مامعه أعنى المحاط واجبا بغيره أنه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو المحيط فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين بل واز أن يكون صدق التناقى بانتفاء اثنى من المتنافيين وهو أن يكون المحاط واجبا بغيره الذى هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحاط واجبا بغيره بل واز أن يكون انتفاء هذا با انتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان أرد تم بقولكم ان كون عدم الخلاه واجبا لذاته ينافى كون مامعه أعنى المحاط واجبا بغيره أنه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المتنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاه اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاه لا ينفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما ينفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملا بان يفرض محيط لاحشوله ينفرض الابعاد التى هى الخلاه فان العدم المحض ليس بخلاه واذا لم يكن امكان الخلاه لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاه ممنوع لذاته ليس معناه ان للخلاه ذاتا يقتضى امتناعه بل معناه أن تصوره يقتضى امتناعه ولا يتصور الخلاه الا بان يفرض محيط لاحشوله ينفرض الابعاد في تصور منه الخلاه والحق أنه يجوز أن يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما ينبغي فيجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وأما الثانى فكذلك لانه لا يلزم أن يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدأ الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل لمبدئه وتعقل لذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان وجود وجوب وتعقل للمبدأ وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وذلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثامن ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصرى المفيض لارواح البشر والقلم يشبه أن يكون هو العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله القلم فقال الله تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد والروح هو الخلق الثانى ويشبه أن يكون العرش أو متصلا بالعرش لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا صورته تحت العرش ﷻ قال ﴿ فرع لما كانت العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت منحصرة أنواعها وأنما هي جامعة لكلها لا تم بالافعال لما سبق من مذاهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا ماله مادة وكانت عاقلة لذواتها والجميع الكليات غير مدركة للجزئيات لما سبق من تقريرها ﴾ أقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة أنواعها في أنما هي جامعة لكلها لا تم بالافعال لما سبق من مذهب الحكماء أن مقابل هذه الامور

الاربعة أى الحدوث والفساد وبعد الوجود وتعدد أشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون إلا ماله مادة فإن مذهبهم -م ان الحادث مادي وأن ما يفقد بعد الوجود مادي وان كل نوع له أشخاص كثيرة مادي وأن ما لا يكون كالاتم احاصلة بالفعل مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكمالات غير مدركة للجزئيات كما سيأتى تقريرها فى المبحث الرابع من هذا الفصل (١) قال ((الثالث فى النفوس الفلسفية احتجاجاً بان حركات الافلاك غير طبيعية ولا يمكن المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع ولا قسرية لان القسراً انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطء فهى اذن ارادية فلها محركات مدركة اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخييل انما يأتى بغيره لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد فهى اذن عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنده كره فثبت أن محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هى المبادئ القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادة جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للمجردات بل لقوى جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا وتسمى نفوساً جزئية ومشهوراً أنها عارضة عن الحواس الظاهرة والباطنة وال الشهوة والغضب اذا المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها)) أقول المبحث الثالث فى النفوس الفلسفية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لأنها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروباً بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستدرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم أن يكون متحركاً بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالباً بحركة واحدة وضاعاً ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائماً مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل أبدأت طلب لغيرها فان المتحرك الذى هو قار الذات لا يقتضى لذاته ما لا قرار له فى ذاته لان مقتضى الشئ لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شئ له قرار فالتحرك القار انما يقتضى الحركة لا ذاتاً بل شئ آخر يحصل به او يكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وإيضاً فان الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز أن تكون قسرية لان القسراً انما يكون على خلاف الطبع حيث لا طبع فلا قسراً ولان القسراً انما يكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسراً انما يتصور للمعساة بالنسبة الى المحيط وحركة المحيط مخالف حركة المحيط فى الجهة والسرعة والبطء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة فى الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاول ولان فتعين الثالث فلذلك محركات مدركة لما عرفت أن الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئى فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخييل أى الادراك للامر الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم أو دفع منافر فالذى لجذب الملائم هو الداعى الشهوانى والذى لدفع المنافر هو الداعى الغضبى والاعراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز أن تكون لداع شهوانى أو غضبى لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذى يفعل ويتغير من حاله سلاطة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تتحرك ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلل ولا تتكاثف ولا تنكمش ولا تنفسد ولا تتخيل لماسبق ولا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها داع شهوانى أو غضبى فلا يكون غرضها أمراً حسبياً تخيلياً فتعين ان يكون غرضها أمراً عقلياً فلا يكون الحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست الحركات العاقلة هى المبادئ القريبة للتحريك أى لا تكون الحركات العاقلة مبادى للتحريك فان

حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعضة عن ارادات
جزئية تابعة لادراكات جزئية لان تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون اقوى جسمانية قاضية عن
الحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية القاضية عن
نفوسنا على ابداننا ونسحق تلك القوى الجسمانية القاضية على اجرام الافلاك نفوسا جزئية من طبيعة
في مواد الافلاك وتلك الحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكلية عاقلة
والمشهور عند الحكماء أن الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ
المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار وهو مما يحال ان على الافلاك لانها مختصان بالجسم الذي يفعل
ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة قال ((الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب
الحكماء ووجه الاسلام منا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله وبسائر
البسائط لا ينقسم والافلزوه ان كان علمابه كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يكن فالجموع ان لم
يستلزم زائدا فكذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه ويتسلسل فعله غير منقسم فكل جسم وجسماني
منقسم فعمل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونفوض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه في
الجسمية)) اقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء ووجه الاسلام الغزالي
من أصحابنا ويدل على تجرد النفوس أي على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن
وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها المركبات
لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزءه العلم بالبسيط ان كان علمابه بذلك البسيط كان الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علمابه فجموع أجزاء العلم التي
ليست بعلم به ان لم يستلزم أمر اذا على الاجزاء فكذلك أي يكون محالا لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك
المعلوم علمابه هذا خلف وان استلزم مجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به أمر اذا على الاجزاء فذلك
الزائد ان كان منقسمها ما دالتقسيم فيه بان يقول جزء ذلك الزائد ان كان علمابه لزم ان يكون الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علمابه فجموع أجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم أمرا
زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علمابه هذا خلف وان استلزم أمرا
زائدا فنقل الكلام الى الزائد ويتسلسل أو ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم
فعل ذلك العلم غير منقسم ولا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فثبت أن محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فعمل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعتراض
عليه باننا لا نسلم أن محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسميا أو جسمانيا يلزم من انقسامه
انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة
فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة
فانه لا يلزم من انقسام محالها انقسامها وان سئل انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم انه
لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزءه اما أن يكون علمابه بذلك الشيء أو لا يكون قلنا تختار أن
جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل
في الماهية أو في جميع العوارض والثاني ممنوع الا أن يقيمو الدليل على أن جزء العلم اذا كان متعلقا
بكل ما يتعلق به كلية العلم يستحيل أن يكون مخالفا له في شيء من العوارض ولكنهم ما فاعلوا ذلك الى الاتن
والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه في
الماهية ولقائل أن يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو
ذلك المحل لا من حيث لطوق طبيعة أخرى وأما اذا كان لطوق الحال فيه من حيث لطوق طبيعة أخرى كان
انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لطوق طبيعة

أخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه وأما النقطة قائما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لأن حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات وأما الوحدة فهي من الاعتبار العقلية وليست بجودة في الخارج بل أمر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم وأما انقسام العلم إلى أجزاء متساوية لا ينفي الفرض وذلك لأنه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والاسكان العلم مركبا من مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالطلب حاصل لأن كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فيها واحد بالفعل لأن الكثرة لا تتحقق بدون الواحد فلا بد في أجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فعلة الذي هو عاقل له أعني النفس الناطقة لا ينقسم ولا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لأن انقسام المحل يوجب انقسام الحال ﴿ قال ﴾ (الثاني العاقل قد يدرك السواد والبياض فلو كان جسمهما أو جسمانيان لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقلية لا تضاد بينهما ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض) أقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بعضاده السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعالوم في ذاته فالعالم بعضادهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسماني أو جسمانيان لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقلية لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوي ماله الصورة في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم ونوقض أيضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما الكون مجازيين هو الجسم والجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما واقائل أن يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا منقسمين في الجسم أو الجسماني ﴿ قال ﴾ (الثالث لو كان العاقل جسماني أو حالاني لزم تعقله دائما ولا تعقله دائما لأن الصورة الحادثة في مادة ذلك العضو ان كفت في تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين متمثلتين في مادة واحدة واللازم باطل فاللزم مثله وهو ضعيف لأن الصورة العقلية عرض فلا تمثّل الجوهر وأيضا هي حالة في القوة الحادثة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع) أقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسماني مثل قلب أو دماغ أو غيرهما أو حالاني فيكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب أو دماغ أو غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما أو لزم لا تعقله دائما واللازم باطل لأن تعقل العاقل لذلك العضو منقطع أي في بعض الاوقات ببيان الملازمة أن تعقل العاقل لذلك العضو وانما يكون بمقارنة صورته فلا يخلو اما أن تكون الصورة الحادثة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله أولا فان كانت كافية لزم تعقله دائما لأن صورة ذلك العضو دائما مقدارة له والفرض أنها كافية في تعقله له وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله دائما لأنه اذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله له لحصول صورة أخرى مماثلة للصورة ذلك العضو ولكن حصول صورة أخرى مماثلة لها محال لأنه لو حصل صورة أخرى للعقل مماثلة لصورة ذلك العضو وانما كان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لأن مقارن العاقل مقارن لمحل لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة أخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متمثلتين في مادة واحدة قال المصنف وهذا الوجه ضعيف لا بالنسبة لم أنه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو

الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر وأيضاً الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالية في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة ذلك العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وقائل أن يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجية عنه ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فأنها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية وإن اختلفت في العوارض فإن الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار أنها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضاً وإن الصورة الحالية في العاقلة يجب أن تكون حالة في محلها إذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لأنه إذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل لمشاركة المحل لأن كل فاعل جسماني إنما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالية في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا تكون جسمانية هذا خلف **§** قال **§** الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لأنها تقدر على إدراك الأعداد والاشكال التي لانهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما سئذ كره في باب الحشر واعترض بأن عدم تنهاى المعقولات إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول الاوهى تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك وإن عنيتم به أنها تستخضع معقولات لانهاية لها دفعة فهو ممنوع **§** أقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لأن القوة العاقلة تقدر على إدراك الأعداد والاشكال التي لانهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك أي القوى الجسمانية لا تقدر على إدراك ما لانهاية له لما سئذ كره في باب الحشر أن القوى الجسمانية لا تقوى على تحريك غير متناهية واعترض عليه بأننا لا نسلم أن القوة العاقلة تقدر على الفعل أسلافاً لأن يقال إنها تقوى على أفعال غير متناهية لأن التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا الفعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الأجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي نعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول الاوهى تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية أيضاً كذلك فإن القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال إلى حد الاوهى تقوى على تصور اشكال آخر بعد ذلك وإن عنيتم به أن القوة العاقلة تستخضع معقولات لانهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فأنما نجد من أنفسنا أنه يصعب علينا توجع الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة **§** قال **§** الخامس الإدراك الكلية أن حلت في جسم لا تختص بمقدار وشكل ووضع تبعاً لمحلها فلا تكون صوراً مجردة كلية واعترض عليه بأن كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عراؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل والاشتراك بالإلزام بأن نقول الإدراك الكلية أيضاً حال في نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **§** أقول الوجه الخامس الإدراك الكلية أن حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع وأين تبعاً لمحلها واللازم باطل فاللزوم مثله أما اللازم فلا أن كل جسم يختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وأين معين فالإدراك الكلية إذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والابن لأن اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والابن المعين هو يجب اختصاص الحال فيه به أو ما بطلان اللازم بل أن كل ماهو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وأين معين لا يكون ملائماً لما ليس كذلك فلا يكون مشتركين كثيراً فلا يكون صوراً مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بأن كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها

مجردة عن لواحقها الخارج جبهة وتجرد ما هيته اعراضها عن العوارض الخارج جبهة ولا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها من طبقة على الاخصاص اذا أخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشتراك الازام بان نقول الادراك الكلّي أيضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئين جزئي فثبت أن ما عرض للكلّي بسبب المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال ﴿ قال ﴾ (وأما النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم الآية ولا شك أن البدن ميت فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليهم ليس البدن الميت فان تعذيب الجباد محال الثالث قوله تعالى يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يتصوره من الاطوار قال ثم أنشأناه خلقا آخر وعني به الروح فدل ذلك على أن الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه ويقول يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جعلت المال من حله ومن غير حله ثم تركته اغبري والتبعة على فاحذر وامثل ما حل بي فالترفرف غير المترفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينهما لا على تجردها واختلاف المنكرين لها فقال ابن الراوندي انها جز لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها أجسام لطيفة سارية في البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلاث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والثوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج ﴿ أقول لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العاقبة ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن أربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من رفرफ الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد أن يقع عليه ولا شأن أن هذه الآيات والحديث دالة على أن النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح اختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي انها جز لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها أجسام لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر الى آخره لا تتصل ولا تنفصل فما دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدء الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدء الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة تكونها مبدء العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدء الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدء التغذي والنمو والتولد وسماها المصنف بالشهوانية لانها مبدء جذب الملاثم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والياغم والسودا وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي شكل البدن وتخطيطه وتأليف أجزائه وقيل هي الحياة ﴿ قال ﴾ (الخامس في حدوث النفس المليون لما أثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا أن قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالاني عام ومنعه الا يخرون لقوله تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر وخالف أرسطو من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بان النفوس متعددة بالنوع والاشكال من كبد لا شتر اكها في كونها نفسا فكانت جسمالا ان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها البدن فلا تعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم أن يعلم كل أحد ما علمه الاخر وان لم يبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فقبل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي لا يلزم التركيب من الشراكة فيه وان سلم فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف والمجردات بأسرها متشاركة في الجوهر ومختلفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز أن يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان آخر وعمدكم الوثيق

في بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس وهى ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعدم القيض
 ووجود الشرط فلا يتصل به أخرى لان كل واحد لا يجد ذاته واحدا الا اثنين فاثبات الحدوث به دور
 أقول المبحث الخامس في حدوث النفس الملبون لما ينشأ من الله تعالى الذى هو الواحد الواجب
 لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تعالى الا ان قوم من الملبين جوزوا
 حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روى في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
 عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فانه تعالى لم يبين
 أطوار خلق الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه في قرار مكين ثم
 خلقنا النطفة هلقة فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشأناه خلقا
 آخر اراد بقوله خلقا آخر الروح والنفط ثم تفيد التراخي فدللت الآية على ان انشاء الروح وخلقها بعد تكوين
 البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل أفلاطون فان أفلاطون ومن قبله قالوا بعدم
 النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج ارسطاطاليس بان
 النفس الناطقة الانسانية متحددة بالنوع لانها لو لم تكن متحددة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل
 فاللزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت
 بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت
 مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحددة بالنوع فلو وجدت
 قبل البدن لكانت واحدة لان تعددا افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل
 البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحددة بالنوع ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت
 واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهذا خلف وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن
 كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة
 وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشرى وكونها
 مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف
 النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان تكون النفس مركبة فلان سلم ان كل
 مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجب كية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفوسها
 وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها متشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومختلفة
 بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فتكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان
 سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد
 ابدان آخر كانت متعلقة بها فانتمقات منها الى هذه على سبيل التناسخ قوله وعمدتكم الوثيق اشارة الى
 جواب دخل تقرير الدخول انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل
 الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم الوثيق في بطلان التناسخ مبنى على
 حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ
 نفس لعدم القيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ واذا فاض من
 المبدأ نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس أخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون ابدن
 واحد نفسا وهو باطل لان كل واحد لا يجد ذاته واحدا الا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان
 التناسخ مبنى على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس باطل التناسخ دور وانما ائله ان يقول اذا
 كانت النفوس متحددة بالنوع امتنع تعدد نفوسها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت مختلفة كثيرة
 لان تكون متحددة بالنوع لانها لو كانت متحددة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق
 الامور المختلفة بها وهى منسوبة في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع

تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متسكرة لان تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فاللزوم مثله ﴿ قال ﴾ (السادس في كيفية تعاق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كالاتم والذات الحسبتين والعقليتين عليه وهى تتعاقى أولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية فتتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسرى بسرياته الى أجزاء البدن واعماقه فتشرب في كل عضو قوى تليق به ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم وهى باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فهى المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى ولذلك يرى القريب أعظم من البعيد وقيل بان اتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئى ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار به بوب الرياح فلا ترى المقابل وترى غيره ﴿ أقول المبحث السادس في كيفية تعاق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جرد مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذى يرافقه تارة ويفارقه أخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبته ممكنة وسبب تعاق النفس بالبدن توقف كالاتم والذات الحسبتين والعقليتين عليه فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله أخرجه من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تعلق أولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية فتتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسرى بسرياته الى أجزاء البدن واعماقه فتشرب بتلك القوة في كل عضو من أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المشاركة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الحكيم الذى أنقن كل شئ خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة وإلى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة وإلى مدركة باطنة أما المدركة الظاهرة فهى المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللامس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبين المجوفين اللتين تتلاقيان وتؤديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بهما الاضواء والالوان أولا وبالذات وبوسطها مسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته أى قاعدة المخروط سطح المرئى وزاويته عند الحدقة ولاجل أن ادراك البصر بانعكاس صورة المرئى الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى يرى القريب أعظم من البعيد فانه اذا كان المرئى أقرب الى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فيرى المبصر أعظم واذا كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فيرى المبصر أصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئى بتوهم خطوط يخرج من سطح المخروط الشعاع الذى قاعدته عند المرئى ورأسه عند الحدقة فيكون الابصار بزوايته تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقى بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى لتشوش الابصار به بوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذى اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول يشوش الابصار به بوب الرياح ولكن

لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء المتكيف بهبوب الرياح لا بد ان يحس في موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع لا متناح الخلاه فلا يرى غير المقابل بل يرى المقابل بعينه
 ﴿ قال ﴾ الثاني السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتعرج الى الصماخ وهو قوة مستودعة في مقعره ﴿ أقول الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتعرج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ﴾ قال ﴿ الثالث الشم وهو قوة في الزائدين هما في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف به اليه وقيل بوصول الهواء المختلط بجزءه فيحل من ذى الرائحة ومنع بان انقدر اليسير من المسك لا يتحل منه على الدوام ما ينتشر في مواضع يصل اليها الرائحة ﴾ أقول الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدين النائتين من مقدم الدماغ الشبهتين بجملتي الثدي وتذكر الرائحة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذى الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك بوصول الهواء المختلط بجزءه فيحل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحال ان يتحل منه على الدوام ما ينتشر في مواضع يصل اليها الرائحة ﴾ قال ﴿ الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب ﴾ أقول الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنعشة من الاكلة المسماة بالمذقة بالمذوق ووصوله الى العصب يشترط خلول الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضده وبالجملة ينبغي أن تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به ﴾ قال ﴿ الخامس اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراكه بالمماس والاتصال باللموس ﴾ أقول الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك به الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقيل وغيرهما من المموسات كالصلابة اللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماس والاتصال باللموس ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال الشيء والشيء لا يتفاعل عن شبهة وفي تعدد قوة اللمس ووحدة انظر انه يحتتمل أن تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتتمل أن تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك ﴾ قال ﴿ أما الباطنة فخمس الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات بأسرها فالتحكم على هذا بانه أبيض طيب الرائحة حلوا والحام لا يحتمل بحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعا ومحملها مقدم البطن الاول من الدماغ ﴾ أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي أيضا خمس لانها امام مدركة وامام معينة على الادراك والمدركة امام مدركة للصورة وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وامام مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة امام معينة بالحفظ أو التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور وامام معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات وهي خيالات المحسوسات اظاهرة واشباحها بالتأدية اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انها تحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلوانه أبيض طيب الرائحة حلوا والحام لا يحتمل بحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا يرسم فيها صور المحسوسات ولا ترسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا ابدلته نفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعا أي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره ومحمل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ ﴾ قال ﴿ الثانية الخيال وهي قوة تحفظ تلك الصورة فان الادراك غير الحفظ ومحله مؤخر هذا البطن ﴾ أقول الثانية

من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والافتقار لعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر والاتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا أشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحمل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ ﴿ الثالث الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصدقة زيد وعداة عمرو ومحملها مقدم البطن الاخير ﴾ اقول القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصدقة زيد وعداة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذنب غير محسوس وهي العداوة وادراك المكبس في النجعة معنى غير محسوس وهو المصداقة وهذه المعاني لا تدرك بالحس انما هو بهذه القوة فتحكم النفس احكاما جزئية قال المصنف ومحمل الوهم مقدم البطن الاخير وقبل محمله مؤخر البطن الاوسط ﴿ الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحملها مؤخر هذا البطن ﴾ اقول القوة اربعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصورة غير الحافظ للمعاني ومحمل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المصنف ومحملها مؤخر البطن الاخير من الدماغ ﴿ الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتبيلة ان استعملها الوهم ومحملها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخلاف المدرك للجزئيات اولا هي هذه والنفس اغنا تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها الا لا تصورنا مبعاج مجتاعا مبعين وتصورت النفس به يلزم تغاير محمل الجناحين وانقسام النفس وهو محال ﴾ اقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها افتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تتركب الصورة بالصورة وتارة تتركب المعنى بالمعنى وتارة تتركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتبيلة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلي والذي يدل على مغايرتها للقوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول او الحفظ لا افتراق ومحمل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها الخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع أو ثلث الا في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وبالطبيعة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات النفس يمكن ادراكها للكليات بالادراكات ادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المدعولة ترسم في النفس لافي القوى الجسمانية التي هي آلتها والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالآتم ان الصورة المحسوسة والمخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترسم وتنطبع في آلتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لا لوان تصورنا مبعاج مجتاعا مبعين وتصورت النفس به يلزم تغاير محمل الجناحين لا نغيب بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد ان يرسم أحد الجناحين في محل غير

محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا لا يمنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالمساهمة ولا يلزمها لاتفاق الجناحين فيهما فلا بد وان يرتسم في جسم أو جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغير محلها فلا يرتسم في النفس والالزام انقسام النفس وهو محال فالادراك الجزئي للنفس انما يكون بالاتالات وقول المصنف المدرك للجزئيات اولاهى هذه ينبغي ان يحصل على ان يرتسم فيها وارسامها فيها هو ادراك النفس ايها وكثيرا ما يستند الفعل الى الاتالات التي صدر الفعل عن الفاعل بشروطها **ق** قال **﴿** وأما الحركة فتقسم الى اختيارية وطبيعية فالاولى الى باعثة تحت على جلب النفع ونسعى بالقوة الشهوانية أو على دفع الضرر ونسعى بالقوة الغضبية والى فاعلة تسمى بحركة تحريك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة **﴿** أقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى الحركية وهي تنقسم الى حركات اختيارية وإلى حركات طبيعية اما الحركات الاختيارية فتقسم الى باعثة تحت على جلب النفع ونسعى بالقوة الشهوانية أو على دفع الضرر ونسعى بالقوة الغضبية وإلى حركات تحريك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية أربعة مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم أو المناظر تصورا مطابقا أو غير مطابق وانما ينبغي أن يكون التصور جزئيا لان التصور السكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص ولا يلزم ترجيح أحد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لا تمنع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيا أو نافعيا قريبا أو وطنيا يسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا يقينيا أو وطنيا يسمى غضا الثالث الارادة والكراهة وهي العزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهي وكارها لتناول ما يشتهي وعند وجود الارادة أو الكراهة يترجح أحد طريقتي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركات من القوة المنبثقة في العضلة ويدل على مغايرتها للسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم **ق** قال **﴿** وأما القوى الطبيعية فهي اما تحفظ الشخص أو تحفظ النوع والاولى قسمان الاول الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغذي ليخاف بدل ما يتحلل الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشء والثانية قسمان الاول المولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيد الصور والقوى وتخدم هذه القوى الاربع أربع آخر الاول الجاذبة وهي التي تجلب المحتاج اليه الثاني الهاضمة وهي التي تصير الغذاء الى ما يصلح أن يكون جزأ من المغذي بالفعل ولها أربع مراتب الاولى عند المضغ والثانية في المعدة وهوان بصير الغذاء كما بالكسكس الثخين ويسمى كيموسا والثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيموس اخلاطا وهي الدم والصفراف والسوداء والبلغم والرابعة في الاعضاء والمساكة وهي التي تملك المجدوب ريثما الى ان تفعل فيه الهاضمة والدائنة وهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه **﴿** أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان الماچوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان والنبات وأصولها ثلاثة انتمنا لاجل حفظ الشخص وهما الغذائية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغذائية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغذي لتختلف بدل ما يتحلل ففعل هذه القواحالة الغذاء الى مشابهة المغذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاقي بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في اقطار بدن المغذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء

المغتذى ليعتد بهم أمر النش، وقوله على تناسب طبيعي خرج به الزبادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في أجزاء المغتذى في الاقطار الثلاثة تخرج به الزبادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص حينئذ من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليعتد به النش مخرج به السمن والنامية والغاذية منشاركتان في الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصافه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتصل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو وانجوى وأما المولدة فتقسم الى اول مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام وتعدده مادة ومبدأ الشخص آخر الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر وانما احتاج الى هذه القوى اثلاث لان النفوس اثلاث فيفيض من مبدأها على الابدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد في الاخرجة من أجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس أيضاً كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلهة في أفعالها واخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركبة وتعينها على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذا نزل لاشئ يصير بدلا لما يتصل منه لفساد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به لحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى أن تشبه بالفعل فتضيفه اليه لاختلاف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متداخلة الى الانتراف ولم يكن للنفوس الجسمية اجبارها على الالتئام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانيا شاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يكن ابقاء شخص أبدا فقد بقاءها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فيجاء سهل اجتماع أجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيجاء تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعدده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة أقل من المقدار الواجب للشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضعف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصلة فيز يدبها مقدارها في الاقطار على تناسب يلحق بالشخص ذلك النوع الى أن يتم الشخص فاذا النفس النباتية النامية اثنتا تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليده مثله ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة أربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة أما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء أما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طيبعة لان الغذاء يزدد عند الانكسار فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق أو بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير أن تدفعه اليها فتعسين الثاني ولهذا نجد جذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذى ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيره وأن تناول المغتذى أولا وأما في الرحم فانها اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها يحس الانسان عنها وقت الجماع ان احليله يجذب الى داخل وأما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربع أي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ويميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلولا يكن وجودها في كل عضو لما اختلفت بخلط خاص وأما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله اغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزأ من المغتذى وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزأ من المغتذى بالفعل وللهاضمة أربع مراتب الاولى مبدؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الموضوعة تنضج الدماميل فوق ما ينضجها المطبوخة وتغلى في المعدة وهو أن يصير الغذاء جوهر اشبه بماء الكسكس الثخين ويسمى كيه لولا الثانية في الكبد وهو أن يصير بعد الانحدار

من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزءاً من العضو وأما الماسكة فهي التي تمد الغذاء المجذوب الى أن تمضممه الهاضمة وتعملها في المعدة للاحتواء على الغذاء بحيث تماسكه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فريحة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء في المعدة اذا كان قليلاً والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا يوجد الهاضم حينئذ وتعملها في الرحم أن تحتوى على المني بحيث تمنع النزول ولولم يكن هناك ماسكة لنزول المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء وأما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه والهدى يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كأنها تنتزع لدفع ما فيها الى أسفل وقد تضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كاللمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها أيضاً هذه القوى بالنسبة الى ما تغذي به خاصة ﴿السابع في بقاء النفس النفس لا تنفى بقاء البدن لما سبق من النصوص احتج الحكماء بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمته تقريراً واعتراضاً ثم قالوا لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى وجوب وجوده وفيضان جوده وتقديس ذاته عن النقائص وكانت نقيية عن الهيمات البدنية معرضة عن اللذات الحسية التي لذت بوجدها نفسها كاملة شريفة مخترطة في سلوك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة به معتقدة للباطيل الزائفة تأملت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وبأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكنسبت من البدن هيمات كريهة واخلاقاً ذميمة مذمبة لم يلانها اليها وتعدر حصولها اليها الا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تنزل جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار والسلام على من اتبع الهدى﴾ أقول المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تنفى بقاء البدن أما عندنا فالمسبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس اناطقة في ذاتها وكالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به وأما الكبرى لانها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولاشك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقياً ولا يجوز أن يكون محمول قوة الفساد محمول البقاء بالفعل بعينه فان محمول قوة الفساد هو القابل للفساد قبولاً لا يكون بعينه موصوفاً بالفساد والباقي بالفعل لا يبيح عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفاً به فيكون محمول البقاء بالفعل غير محمول الفساد بالقوة فاذا في النفس أمران مختلفان فيلزم تركبها من أمرين أحدهما محمول الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزأين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهر اذ ليس لزم تركبها من الهوى والصورة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وهو غير ثبوتى فلا يستدعي محلاً وأيضاً لم لا يجوز أن تكون النفس مركبة من هوى وصورة مختلفتين لهوى والابصار ومصورها فلا يلزم أن تكون جسماً وأيضاً النفس حادثة فتكون مسبقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجد كونه النفس مادية كذلك لم يوجد بامكان الفساد أن تكون مادية أجيب عن الاول بأن هذا الامكان هو الامكان الالهي وهو عرض وجودي يستدعي محلاً ثابتاً واجيب عن الثاني بان الهوى والى التي هي مخالفة لهوى الاجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وحينئذ لا يخلو اما أن تكون ذات رضع أو لا والاول محال والا يلزم أن تكون جسماً وأن تكون ذات وضع جزأماً لا وضع له وكلاهما محالان والثاني لا يخلو اما أن تكون موجودة بانفرادها أو لم تكن موجودة بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف فكانت هي النفس وقد فرضنا اجزاء منها هذا خلف ومع

هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني فاما أن يكون للبدن تأثير في اقامتها أولا والاول محال والالكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم أن تكون باقية بتمامها مستقيمة الوجود منه واستحالة الجسم أن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاؤها وأجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي أن تكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس أي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة متصرفة كاملة لحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المدبرة فنقطع علاقه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز أن يكون الشيء محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز أن يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومنصرفة ولا مكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة ومنصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع أجزائه بخلاف تحققه فحينئذ لا يكون البدن محلا لامكان عدم انفسه لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبنيضان جوده أي افادته ما ينبغي لكل موجود من غير عرض وانه أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وبتقدس ذاته عن انتقاص وتنزهه عن معات الحدوث وكانت نقيصة عن الهيئات البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق المذمومة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى المملكات الرديئة التذت بوجودها لنفسها كاملة غير رافعة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المنقذسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربه اراضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة للباطيل الزائفة من اثبات الشريك وانصافه بما يجب تقديره وتنزيهه عنه نالت بادرالك جهلها واشتياها الى المعارف الحقيقية وبأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت باليتنازول لا تكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكرنا كتبت من البدن هيأت كريمة واخلاقا ذميمة ومملكان رديئة لكن لم تعتقد الباطيل زائفة عذبت بعلامتها وتعدت حصولها الامدة بحسب رسوخ تلك المملكات ودوامها فيها حتى تزل وتزخر عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخبار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا قال (الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود الاثر فلما أثبت في مؤثره السابق عليه لم تقدم وجوده على نفسه عززتين وهو محال أما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلنقرض جهتين احدهما من معلول معين والاخرى

من المعلوم الذي قبله وتسلسلنا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرفين المتناهي يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد علمها بمرتبة قد يكون ايضا متناهية الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكننا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا اهله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكننا لا يقال المؤثر فيه هو الاحاد التي لانهاية اهلها لانه ان اريد بالمؤثر الكل من حيث هو الكل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر لكل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال فكان المؤثر داخلا وقد ابطالناه الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل على وجوده وجهان الاول انه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن والى لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل الثاني لاشئ في وجوده وجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكننا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لازاد وجوده لما صرح في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مبين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه) اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات صرح في الكتاب الثاني في الاهيات وذكر فيه ثلاثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في العلم به تعالى الثاني في التنزيهات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه بمرتبة أو أكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود أثره فلما اثر الشئ في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين أو أكثر فانه اذا اثر الشئ في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدما على مؤثره فيكون الشئ متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشئ متقدما على ذلك الشئ لا يقال لم لا يجوز ان يكون هنالك شيان ماهية كل واحد منهما مؤثر في وجود الآخر اماهية أحدهما مؤثر في وجود الآخر وجودا لا سخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود الآخر ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه لاننا نقول حينئذ لا يكون دورا لان الشئ لم يتقدم على نفسه لان الشئ لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل أثر لماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلا منافي الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لاننا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب أن تكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على أثره كونه محتاجا اليه فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج الى ذلك الشئ لانه لو كان كذلك لا تمتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والالزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو متنع وان اريد بتقدم المؤثر على أثره شئ غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لينظر في صحته وفساده وقيل لا نسلم ان اللازم وهو قولنا تمتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نسلم قوله والالزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم لكن لم قائم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزاء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف

اللازم عن الملزوم والحق أن يقال أن أريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة أنه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فإنه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة في نفس الامر فإن وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وإن أريد به أنه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نسلم زومه أيضا على ذلك التقدير فإن ذلك التقدير محال بخازعد لزوم وجود المعلول في ذلك التقدير المحال وإن سلم زومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلا متنافيان بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير وأما التسلسل وهو أن يتلاقى معروضا العلوية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير نهاية فيعدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فإن استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق من الطرفين المتناهين بان تنطبق الاولى من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو أول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد على اربعة فتكون أيضا متناهية فان قيل لا نسلم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز أن يكون عدم الاستغراق اجزاعا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهى على غير المتناهى محال وأيضا المحال انما يلزم من المجموع بخاز أن يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال فحينئذ لا يلزم كون التسلسل محالا وأيضا هذا منقوض بالحوادث التي لا أول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائمين بالتطبيق والجملة جارية فيها والجواب عن الاول ان اجزاعا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز أن يجزأ الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى اجزاعا عن توهم الانطباق أو قدرته فتقول ان أمكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى لزم تساوى الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم تستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملة فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد بحسب الكم وهو العدد لا يكون الاسباب التفاروت وهذا ضرورى وعن الثاني ان المجموع ان كان محالا لا بد وأن يكون أحد أجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية أو في نفسه وههنا كل جزء من أجزاء المجموع غير محال على تقدير تحقق الاجزاء الباقية فيكون أحد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهية فتكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب وأما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحرارة التي لا أول لها فغير وارد اذا الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود أبد اجزاء من أجزائها فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق فيها على جزء من الجملة الزائدة شئ في درجته احتمال أن ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الاخر منطبق على غيره فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شئ وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق انما يتم في الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب وضحي طبيعي كالوصفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه أحد الشرطين الثاني ان مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لا متناع كون الشئ سبب نفسه واللازم تقدم شئ على نفسه ولا كل واحد

من آحادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علته فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من أجزائه المجموع متمنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغنى عن الامر الخارج وهذا خاف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكن بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة نامية ضرورة تقدمه وتقدم علته على أجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها يلزم أن يكون معلولا هذا خلف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا تنقطع به السلسلة فيلزم تنهاى السلسلة على تقدير لاتناهيها فيكون لاتناهى السلسلة محالا فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا يقال المؤثر في المجموع الاحاد التي لانهاية لها لا تقول ان اريد بالاحاد التي هي المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع أن يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد التي هي المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على أثر واحد وهو محال وايضا يلزم أن يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطالناه قيل ان أردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم يجوز أن تكون الاحاد بأسرها علة لنفسها وان أردتم بالعلة الفاعل فلم يجوز أن يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز أن يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة المستقلة رضى ما لا يقتضي التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز أن يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علته أولى بان تكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بعانة علته التي لا يكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على تقدير أن يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الاحاد به على السواء فليس بعضها أولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض أولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد تنقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احدهما بذاتها والاخرى بعملوها وحينئذ يندفع ما قيل انه يجوز أن يكون ما بعد المفعول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقيق المجموع ضرورة لانه لا يمكن في كون الشيء علة مستقلة تحقق المفعول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته أولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الاحاد لا يخفى لو امان أن يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء أولا فان كان الاول فلا نسلم أنه لا يجوز أن تكون الاحاد بأسرها علة قوله يلزم أن يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز أن تكون الاحاد من حيث أن كل واحد من أجزائها موجودة بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي وجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم أنه حينئذ تكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك حينئذ اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شأن بوجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان

وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الأجزاء مغاير للكل وهي في وجوداتها مفتقرة إلى كل واحد من الأجزاء والمفتقرة إلى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز أن تكون علة وجوداتها نفس الأحاد الموجودة واللازم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لأن أي داخل فرض عاتيه أولى بأن يكون علة للأحاد بأسرها فتعسين أن يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع السلسلة كما ذكرنا ﴿ قال (الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان الأول أنه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن واللازم يمكن معدوما تارة وموجودا أخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بدوان يكون واجبا أو منتهايا إليه لاستحالة الدور والتسلسل الثاني لا شئ في وجود موجود ودفعان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة ولا يعارض بأنه لو كان واجبا لزم وجوده لما مر في صدر الكتاب فيحتاج إلى ذاته فيكون له سبب ملاق أو مبين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده أو امكانه لما بينا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه ﴿ أقول المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان أحدهما باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الإمكان الأول أنه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن لأنه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى واللازم ظاهر الفساد فإن كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا بالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا أخرى بيان الملازمة أنه إذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في أنه ممكن أو واجب أو ممتنع على يكون سبيل الانفصال الحقيقي فإذا اتفق واحد من الثلاثة تعين أحدهما الآخرين وإذا كان واجبا يكون دائما موجودا وإذا كان ممكنا يكون دائما معدوما ولا يلزم القاب وإذا كان دائما موجودا أو دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى فثبت أن كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب أن يكون واجبا لذاته أو منتهايا إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني أنه لا شئ في وجود موجود فذلك الموجود إما واجب أو ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فإن كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء أو بواسطة ولا يلزم الدور والتسلسل وقد سبق بطلان ما لا يعارض بان يقال يمتنع أن يكون سبب الممكن واجبا ابتداء أو بواسطة لأنه لو كان سبب الممكن واجبا لزم وجوده لما مر من أن الوجود زائد في الممكن وفي الواجب وإذا كان الوجود زائدا لكان وصف الذات والوصف محتاج إلى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا إلى غيره وكل محتاج إلى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسيبها ما ملاق وهو الذات أو صفة من صفاته وأما مبين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فإن كان سببه ملاقا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه أن كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر أو كونه موجودا مرتين أن كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مبينا يلزم أن يكون الواجب ممكنا هذا خلف لا مانع قول قدينا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير أن يكون السبب ملاقا والحق أن وجوده عين ذاته فلم يحتج إلى سبب فتسقط المعارضة ﴿ قال (الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته لأنه غير متصور بالبداهة ولا قابل للتديد لانتهاء التركيب فيه ولذلك لماسئل عنه موسى عليه السلام أجاب بذكر خواصه وصفاته فتسبب إلى الجنون فذكر صفات أبي بن وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر والزمهم بان حقيقة تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم ﴿ أقول المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء والغرض مننا وضرا من المتقدمين أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لأن معرفة ذاته ما بالبدية أو بالنظر وكل منهما باطل أما الأول فلأن ذاته غير متصور

بالبدية بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل
أما الحد فلان ذاته غير قابل للنقد ديد لان الحد اذا تمكن لمركب لماء رقت والتركيب منتف عنه
ولذلك لماسأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة ذاته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال
بما اغاوس سؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذلك خواصه وصفاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيهنا على أن حقيقة ذاته تعالى لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مفهوم
له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا انستمعون اني سألت عن حقيقة ذاته فأجاب
بذلك صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر
صفات أبين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين لنتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما
قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي أرسل اليكم للجنون فذكر موسى عليه السلام
صفات أبين وأشار الى أن السؤال عن حقيقة ذاته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما
بينهما ان كنتم تعقلون وأما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا
ايس يجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغيرة لسلب ما عداها عنها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم
ولاشك ان ذاته مغيرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أنها امر مستلزم للتأثير في الفعل
على سبيل العصة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم
الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس
الا هذا الاثر فقد تبين أن حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير أن نكون معلومة فالعلم
بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف اننا لا نعلم من الله
تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت اننا لا نعلم ذات الله تعالى
وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر باننا لنعلم أن طريق المعرفة منحصرة في البدية والنظر فانه
يجوز أن يعرف بالالهام ونصفيه النفس ونزكيتها عن الصفات الذميمة والزمهم المتكلمون بان
حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق أن هذا الالتزام ليس بصواب فان
حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجوه الخاص
ولا يلزم من العلم بانعاز العلم بالمعروض **ق** قال ((الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث الاول
ان حقيقته لا تماثل غيره والا فالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته لازم الترتجج بلامرجح وان كان غيره
فان كان ملاقياعاد الكلام اليه ولزم ان لا يسأل وان كان مباينا كان الواجب تحمجا جاني هو رتبته اني سبب
منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كافتصل والعللة لانها معلولة
الذات فلا تقتضي تعين العللة كالجنس والمعلول ولو بان ذلك لجاز ان يتنافى لوازم الامثال وقال قدماء
المستكلمين ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مشترك
وأبضا الوجود الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه بوجوب الوجود
والقدرة الشامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم قلنا فلعلي مفهوم
الذات هو امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها
وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشترك لو جودنا وتميز من وجودنا بتجبرده وعدم العوارض
بغيره وقد سبق القول فيه **ق** أقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في
التنزيهات وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة
عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره أي لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهية المشتركة
لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهم - ما عن الاخر خارجا عن حقيقته - ما

المشتركة بينهما، مضافا اليهما، فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره مماثل له ان كان ذاته مماثلة لزوم
الترجيح. بالمرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فإيجابها ما يختص به بدون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح
بالمرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فإن كان ذلك ان غير الموجب ملاقيه لانه عاد الكلام
الى ذلك الملاقى الموجب بان هو جب ذلك الملاقى ان كان ذاته لزوم التراجع بالمرجح وان كان غيره عاد
الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في
هويته وتعيينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت
الاختصاص بذاته تعالى لاذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بالمرجح ولا غيره الملاقى حتى يلزم التسلسل ولا
غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بصفة النوع من
الجنس دون سائر الخصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لا مانع من ذلك
الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعيين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعيين علته فلا يقتضى
تعيين عاتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعيين الفصل الذى هو عاتيه
وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعيين علته لم يقتض تعيين عاتيه ولو جاز ذلك أى لو جاز ان يقتضى
الصفة التى هى معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فالمرزوم
مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التى اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره
المساوية فى تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافى لوازم الامثال فان قيل
ما به يمتاز عن غيره ساوى وهو انه تعالى ليس غيره واجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير
وحينئذ يكون الواجب هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوى
سائر الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر
الذوات فيكون ذاته ساويا لسائر الذوات وايضا لوجوده الله تعالى اشتراك الوجود لله تعالى على اشتراك
الذات بان نقول اننا نتجزم بذات الشئ ونتردد فى كونه واجبا ووجوده عرضا ونقسم الذات الى الواجب
والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره فى كونه ذاتا تاريخا لله بوجوب الوجود والقدرة التامة
والعلم التام وبالجملة الخامسة عند أبي هاشم وهى الالهية التى توجب احوالا أربعة هى الحيية والعالمية
واقدارية والموجدية قال المصنف رحمه الله تعالى لعل مفهوم الذات أمر عارض لا يصدق عليه
واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك العروضات وتماثلها فى الحقيقة وقال الحكماء ذاته تعالى نفس
وجوده المشترك لوجوده ككنات ويميز ذاته الذى هو الوجود بتجرده عن المشاهدة وعدم عروضة غيره
وقد سبق القول فيه ولا حاجة الى اعادته ﴿ قال (الثانى فى نفي الجسمية والجهة عنه خلافا لالكرامية،
والمشبهة انه انه لو كان فى جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسمين او كل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون
الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف ولا ينقسم فيكون جزأ لا يتجزأ وهو محال بالاتفاق ولانه تعالى لو كان فى
حيز وجهة لكان متناهى القدر لما سبق وكان محتاجا فى قدره الى مخصص ومرجح وهو محال) أقول المبحث
الثانى فى نفي الجسمية والجهة عنه فنقول انه تعالى ليس بجسم خلافا للجهة ولا فى جهة خلافا للكرامية
والمشبهة واعلم ان جميع المجسمات انفقوا على انه تعالى فى جهة والكرامية أى أصحاب أحمد بن الكرام
اختفوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيثم انه تعالى فى جهة فوق العرش لانه لاهية لها والبعديين وبين
العرش أيضا لانه لاهية وقال بعض أصحاب البعديين متنا. وكاهم نفوا عنه خصال الجهات وأثبتوا له الخت
الذى هو مكان غيره وباقي أصحاب محمد بن الهيثم قالوا بكونه على عرش كقال سائر المجسمات وبعضهم قالوا
بكونه على صرة وقالوا بجميعة وذهابا وانتهج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي
الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الجهة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول
لو كان الله تعالى فى جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسمين او كل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون

الواجب من كماله ومحمدنا هذا خاف أولاً بنقدكم فيكون جزأ لا يتجزأ وهو محال بالاتفاق وأيضا لو كان الله في جهة وحيز لكان متناهي القدر والملازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان الملازم فلان قدره بذلك القدر يمكن محتاج الى مخصص ومخرج وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص والمخرج ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاول ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والا كوان أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود يتلوه هذه الامور ﴿ قال ﴾ (واحتجوا بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديه العقل شهادة بان كل موجودين لا بد ان يكون أحدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض أو مبايناعنه في الجهة كاسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مبايناعنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضاءهما وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة وأجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البديه لا اختلاف العقل وعن الثاني بان الجسم يقتضيها بحقيقة مقتضى الحصر وعن الآيات بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل فيفوت علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف أو تؤول كاذ كفي المطولات ﴿ أقول المثبتون بانه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فن وجهين الاول ان بداهة العقل شهادة بان كل موجودين لا بد وان يكون أحدهما ساريا في الآخر بحيث تكون الإشارة الى أحدهما هي الإشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض المحال في الجوهر سار فيه بحيث تكون الإشارة الى الجوهر بعينها هي الإشارة الى عرضه أو يكون أحدهما مبايناعن الآخر في الجهة كاسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مبايناعن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات وأجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مبايناعنه في الجهة لجواز أن يكون مبايناعنه في الذات والحقيقة لا في الجهة ومنع شهادة البديه لا اختلاف العقل فيه فانه لو كان بديه العقل شهادة بان كل موجودين لا بد وان يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مبايناعنه في الجهة لما اختلف العقل فيه وأجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة بحقيقة مقتضى الحصر والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقة مقتضى الحصر فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة وأجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل اظهرها بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها وحينئذ اما ان يفوت علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان تؤول كما هو مذهب المؤولين وقول من عطف قوله تعالى والراسخون في العلم على الله والتأويلات المذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء ﴿ قال ﴾ (الثالث في نفى الاتحاد والحلول اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين وهما بعد ثمان لا واحدا ولا لم يتحد بل عدما وجد ثالث أو عدم أحدهما وبقي الآخر وأما الثاني فلان معقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب فكيف القول بهما عن التصاري وجع من المتصوفة فان أرادوا مذكروا بان فسادهم وان أرادوا غيره فلا بد من تصوره أو لا يمتأني التصديق به اثباتا ونفيا ﴿ أقول المبحث الثالث في نفى الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه كان شئ واحد بعينه صار شئ آخر وهذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد

اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الا انه حيثئذ اما ان عدم ما وجد ثالث فليسا بتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم أحدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقى هو الاول لم يتحقق الاتحاد أصلا لان كان المعدوم هو الاول والباقى هو الثاني فيكون ذلك لم يتحقق الاتحاد أصلا لانه حيثئذ لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قبل ان يسمي انهما لو كانا موجودين لم يتحد او انما يلزم نفى الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعيينين وهو ممنوع فانه يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعيين واحد كالجنس والفصل أوجب بان الوجود الواحد والتعيين الواحد اللذين صاراهما موجودين وتعيينين اما أن يكون أحدهما موجودين والاوين وأحد التعيينين الاولين أو وجودا ناتجا عن تعيينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الوجودين والتعيينين الاولين باقيا أو لا الاول فيجب أن يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعيينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني فيجب اما انعدام أحدهما او كون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعيينين واما انعدامهما معا حدث ثالث والا لول محال والثاني يلزم منه نفى الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعيينان والا يلزم أن يكون الوجود والتعيين موجودين وهو محال وأما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بوجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع المتصوفة فانه حكى عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل البارى فى عيسى عليه السلام وحكى عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحصل في العارفين فان أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان أرادوا به غير فلا بد من تصويره أو لا لبس في التصديق به نفيا أو اثباتا فانه لا يمكن نفية أو اثباته الا بعد تصور ما هو المراد **قال** (الرابع في نفى قيام الحوادث بذاته اعلم ان صفات البارى تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتملك العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة ومتبدلة والى أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا لاكمالها لثباتها وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو محال الثاني ان كل ما يصح انصافه به فهو صفة كمال وفاقا لقوله لا عنها كان ناقصا وهو محال الثالث لو صح انصافه بحدث لصح انصافه به ألا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو منتهى ما الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلا ينفك عنه وصحة الانصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود الحادث اذ لا وهو محال فثبت بهذا ان كل ازل لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا الرابع المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته أو شيئا من لوازم ذاته لم يرجع أحد الجائزين بلا مرجح وان كان وصفا آخر محمد نالزم التسلسل وان كان شيئا غيبيا كذلك كان الواجب منه تنقير صفته الى منفصل والكل محال ولما قل ان يقول انه تعالى لا يتفعل عن غيره لمكن لم لا يجوز ان يقتضى ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانفراض الاخرى أو متعاقبة لوقت وحال لتعلق الارادة بها وخلاف لما زال فيكون الكمال مطردا وامكان الانصاف به لما توقف على امكانه لم يكن قبل امكانه واحتجوا بان تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لمطابق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمى لا يصلح أن يكون جزأ من المقتضى والحوادث تشار كهافي ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى وأوجب بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة والمصحح لقيام تلك الصفات حقاقتها الخصوصية أو اعمل القدم شرط أو الحوادث مانع) أقول المبحث الرابع في نفى قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان تكون متفرقة في الموصوفى غير متعاقبة لاضافته الى

غيره كالأشكال والجسم والشكل والحسن وإما أن تكون متقدرة في الموصوف مقتضية لضافته إلى غيره وهذا انقسم بنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه مثل القدرة على تحريك الجسم ما قاما صفة متقدرة في الموصوف بها الحقبة المضافة إلى أمر كلي من تحريك الأجسام محال ما لمز وما أوليا إذا تابو يدخل في ذلك حجارة وفرس وشجر ودخول ثانيا فان تعلق الإضافات المتغيرة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة أصلا في الامكان ولم يقع إضافة القدرة إلى تحريكه أبد اما ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما بالقدرة لا تتغير بتغير أحوال القادر عليه من الأشياء بل انما يتغير الإضافات الخارجية وذلك أن القدرة مستلزمة للإضافة إلى أمر كلي لزوماً وأوليا إذا تيسر إلى الجزئيات المندرجة تحت تلك السكلى لزوماً ثانياً غير ذاتي بل بسبب ذلك السكلى الأول والسكلى الثاني الذي يتعلق به القدرة لا يمكن أن يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به وأما الجزئيات فقد تتغير وتتغيرها يتغير الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها إلى ما يتغير بتغير المضاف إليه مثل العلم فانه صفة متقدرة في العالم الموصوف بها الحقبة المضافة إلى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيد ليس بوجود ثم يحدث زيد يصير العلم بان زيد امر وجود فتغير الإضافة والعلم المضاف معافان العلم بشئ ما يختص الإضافة به حتى ان العلم المضاف إلى معنى كل لم كيف ذلك بان يكون علما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة مستأنفة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها إضافات شتى وإما ان لا تكون متقدرة في الموصوف بل مقتضية لضافته إلى غيره مثل كون الشئ عينا وشعاعا فانه اضافته محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقدرة في الموصوف بها الإضافة لازمة أولا حقيقة فالموصوف بها ذو هيئة مضافة لا ذو إضافة محضة اذا عرفت هذا فلتراجع إلى تقريره في المتن فنقول صفات الباري تعالى وتقدس تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم بالقدرة والارادة فان هذه التعلقات إضافات صفات محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الإضافات متغيرة متبدلة وان أمور حقيقة كنفوس العلم والقدرة والارادة وهي قد عرفت لا تتغير ولا تنقلب خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لئلا وجوده الأول ان تغير صفاته بوجوب انفعال ذاته وذلك لان مقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجب ذاته بمنع أن يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتهيا الثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال لا متنازع انصافه تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خال عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح انصافه تعالى بمحدث لصح انصافه تعالى به أزلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لسكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة لسكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فتكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهت إلى قابلية أخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته إلى قابلية لازمة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة وإذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة فلا تنقل تلك القابلية عن الذات فصح انصافه تعالى بالصفة المحدثة أزلا وصحة انصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان انصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسب بين فصح انصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الأزل وهو محال لان الأزل عبارة عن نفي الأولية والحادث عبارة عن ثبوت الأوبىة والجمع بينهما محال فثبت ان كل أزلى لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض إلى ان كل ما هو منصف بالحوادث لا يكون أزليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لم يكن أزليا لكنه أزلى فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا انهم بدون

العرض له كس التقيض فانه اذا ثبت أن الازلي لا يتصف بالحادث ثبت أن الله تعالى لا يتصف بالحادث لأن الله تعالى أزلي وكل أزلي لا يتصف بالحادث فانه تعالى لا يتصف بالحادث فيلحق صحة انصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة انصاف الذات بالصفة أن لا ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها ممكنة وأجيب بانه لا نزاع في أن صحة الانصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الانصاف به متوقفة على صحة وجودها لان صحة الانصاف متوقفة على تحققها ونحوه فمتوقفة على صحة وجودها وإقائل أن يقول صحة الانصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه الرابع المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى أو شيئاً من لوازم ذاته لازم ترجيح أحد الجانبين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدثه في ذلك الوقت ترجيح لأحد الجانبين بلا مرجح وان كان المقتضى للصفة الحادثة وصفاً آخر محدثاً فننقل الكلام في مقتضى ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضى للصفة الحادثة شيئاً غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب مقتضى صفة الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعه اما على الاول فيبان يقال انه تعالى لا يفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن غيره أن لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز أن يقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا يفعل عن غيره بل يفعل عن ذاته فان المقتضى لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع وأما على الثاني فيبان يقال قولكم كل ما يصح انصافه به فهو صفة كل مسلم ويمنع أنه لو خلا عنها كان ناقصاً فانه انما يكون الخلو عنها نقصاً اذا لم يكن للصفة الزائلة خاف وأما اذا كان لها خاف فلا يلزم نقص فانه يجوز أن تقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون السكال مطرداً ومحموظاً في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب أن تكون صفة كمال فتعذر والصفة السابقة يلزم النقص لخلوه من صفة السكال لانه نقول يجوز أن يكون كون الصفة صفة كمال مشروطاً ببعض ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم أن يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصاً والحاصل أن كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالاً عند انقضاء وقتها بل السكال هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها وأما على الثالث فيبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم أنه لو صح انصافه بمحدث لدخ انصافه به أزلاً فان امكان الانصاف بالصفة المحدثه لما توقف على امكان الصفة المحدثه لم يكن امكان الانصاف بها قبل امكان الصفة المحدثه ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثه لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها أو بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة به في ذلك الوقت وأما على الرابع فيبان يقال المقتضى للصفة الحادثة الفاعل المختار وزوم ترجيح أحد الجانبين بلا مرجح ممنوع لجواز أن يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحاً حتى الكرمية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين أحدهما أنه تعالى لم يكن فاعل الغالم ضرورة كون العالم محدثاً ثم صار فاعلاً له وانما عليه صفة ثبوتية فهذا يقتضى قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما أن الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات أو معاني لا لكونها قديمة ونقديم لكونه عدمياً لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة انصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الانصاف أمر وجودي

والامر العدمي لا يكون جزأ من الامر المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصع قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركته للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة اقيامه وأجيب عن الاول بأن التعريف في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني أن المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقائقها المخصوصة أولعل القدم شرط لصحة الانصاف والقدم وان كان عدمها يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجز أن يكون شرطا للامر الوجودي أولعل الحدوث مانع من صحة الانصاف والحق أنه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ﴿ قال ﴾ الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى أجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح ولا بالذات الحسية فانها تابعة للمزاج وأما اللذة العقلية فقد يجوزها الحكماء وقالوا من تصوري نفسه كما لا فرح به ولا شئ أن كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتذبه ﴿ أقول المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى أجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح والذات الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج انتهى كيفية حادثه عن تفاعل العناصر والله تعالى منزّه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في أنه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاصحاب فالوالون جنس تحتها أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كماله بالنسبة الى بعض صفة نقصان رأينا نفا عليه لا توقف على تحقق شئ منها وادراكه كذلك لم يكن الحكم بشئ من البعض أولى من البقي فوجب أن لا يثبت شئ منها ثم قال ومما نل أن يقول ندعي أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الامر أم في عقول ودهند والاول لا بد فيه من الدليل فلم لا يجوز أن يكون ما حبه ذاته تستلزم لو نامعينا من غير أن يعلم به ذلك الاستمرار والثاني مسلم لادن يلزم الا عدم علمنا بدلائل المعين وأما عدمه في نفسه فلا ومما نل أن يقول النفس بالاجماع في العقول بدون حشد الضرورة والمعتمد في هذا الموضوع أنه لا يجوز أن يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال أيضا اتفق الكل على استحالة الالم أما الذات العقلية فقد يجوزها الحكماء والباقيون ينكرونها واجتنبوا بان اللذة والالم من نوابع اعتدال المزاج ومما نل ذلك لا يعمل الا في الجسم وهو ضعيف لا به يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب لو احسد انتفاء السبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة رهي داعية الى انفعال الملتذبه وجب أن يكون موجدا للملتذبه قبل ان أوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لادن ايجاده انتهى قبل ايجاده محال وان كانت حادثه كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصوري نفسه كما لا فرح به ومن تصوري نفسه نقصانا تألم به ولا شئ ان كماله تعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بعد أن يلتذبه وان يستلزم ذلك أعظم الذات قال الامام والجواب انه باطل بالاجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من نوابع المزاج لا شئ في استحقاقهما عليه تعالى وأما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى انفعال الملتذبه وجب أن يكون موجدا للملتذبه قبل ان أوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذبه من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذبه من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد من غير الداعي اللذة أو كان داعي الايجاد أيضا قديما لكنه غير كافي في الايجاد الابع وجود الملتذبه اما اذا كان داع اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور ولانه المسد كورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع ولا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس يصح لاقتضائه أن يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلهاء وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتقرير الالم والفرح اللذين يوجبهما العلم بالسكامل وانتقصان في حقه تعالى ليس بغيره لانه منزّه عن الانفعال والنفس بالاجماع الامة بغيره في عدم

اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف به الله تعالى أما في
المعنى الذي ادعاء الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافي
ولامناف له تعالى ﴿ قال ﴾ (الفصل الثالث في التوحيد) احتج الحكماء بان وجوب الوجود بنفس ذاته فلو
شارك فيه غيره امتنازعه بالتعين ويلزم التركيب والمتكلمون بانالوفرضنا الهين لاستتوت الممكنات
بالنسبة اليها فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بالامرجح وامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وايضا
فان اراد أحدهما حركة جسم فان أمكن للاخر ارادة سكونه فليقرض وجهه شيئا ما أن يحصل مرادهما
أو لا يحصل مراد كل واحد منهما أو كلاهما محال أو يحصل مراد أحد منهما ما وحده فيلزم عجز الآخر
وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الهاوي يجوز التسليم به بالدلائل انفية
لعدم توقفها عليه ﴿ أقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء
على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود بنفس ذات الله تعالى فلو شاركه في وجوب
الوجود غيره امتنازعه عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هذا خلف قيل فيه نظر لان الامتياز
بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية أوجب بانه ما ادعى المصنف بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب
في الماهية بل ادعى التركيب مطلقا وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود
نفس ذاته فلا بد وأن يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وحينئذ يكون واجب الوجود
المعين فيه امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز أن يكون علة
التعين ذاته ولا لازم ذاته والالم يتحقق اثنيية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا
هذا خلف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
والا لكان مغاير الماهية يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك
ومانه الامتياز فان لم يكن بين الجزأين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف وان كان
بينهما لازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب
مستلزمًا لتلك الهوية فتكل واجب وهو وفليس هو لا يمكن واجبا فقل عليه هذا بناء على كون الوجوب
وصفا ثبويا وهو باطل والا لكان امداخلا في الماهية أو خارجا عنها وكلاهما باطل على ما تقدم ولان لو
كان ثبويا لكان مساويا في الثبوت لساير الماهيات ومخالفاتها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته
فانصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان
ممكنا لذاته فالواجب لذاته أولى بان يكون ممكنا لذاته هذا خلف وأيضا فهو بناء على كون التعيين وصفا
ثبويا زائدا وهو باطل وأيضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في
الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران فاما أن لا يكون بينهما ملازمة وهو محال ولا يصح انفكاك كل
واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكما كان كذلك استحال أن يكون
واجبا لذاته أو يكون بينهما ملازمة ويمتنع أن يكون كل واحد منهما مقفرا الى الآخر ضرورة امتناع
الدور ويمتنع أن يكون الوجود مستلزما للوجوب والافضل موجودا واجب هذا خلف ولا جواب عنه الا
قوانا لوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المصالح ان لازم التركيب
الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المصالح ان لازم التركيب
من تقدير كون الوجوب مشتركا بين الاثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل
مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وفيه
نظر لان الخلاف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب أما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه
وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها
انما تكون واجبة بصفة يقتضيهذا انما لو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف

بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاضطرار عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه
 يقيض الالزام وجود المحمول عليه العدم فالوجود يكون محجولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا
 لئلا يمكننا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا عادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون
 الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذي
 هرب اليه أخيرا أن الوجوب بالذات مقول على الوجوديين بالاشتراك اللفظي لا بتجيه من هذه الحيرة
 فانه من غاية التعير لا يدري الى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالى بالتناقض والتزام ما لا يختصه من حيرته
 وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محجولا على الاثنين لأنه
 اما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لاحدهما أو عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية
 التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخل في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والافلا امتياز
 فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث
 هو موجود متماز عن الآخر وان كان في أحدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما أو لا أحدهما فعرضه
 في ذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا قد بينا أن المعنى المشترك لا يوجد
 في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصوص بربل اشتراكه فان قيل المخصص سلبى وكل واحد منهما
 مختص بانه ليس هو الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وجبته يكون كل واحد هو
 بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه آخر يدل على نفي الشرط ان الوجود الخاص المنصف
 بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركين اثنين فان كان تمام
 حقيقة ما تكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما من الآخر خارجة عن حقيقةهما المشتركة
 مضافة اليهما فان كانت كل في واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود متماز عن الآخر
 ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا أو ايضا لا تكون خصوصية أحدهما لازمة للحقيقة من حيث هي
 هي بالضرورة واللامتنع التحقق بدونها فينفقر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا
 يكون واجبا و ايضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولما كان مختصا
 قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب أن تختص وتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية أخرى ويلزم
 الدور والتسلسل أو افتقار أحدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية
 الغير يلزم الامكان وان كان داخل في حقيقةهما يلزم أن يكون كل واحد منهما ممكنا كما سماه الاشتراك
 ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجبا
 الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج الى معروضه فهو ممكن فلا
 يكون الواجب واجبا وهذا خاف وأيضا يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارص لهما فلم
 يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر في بيان التوحيد على
 طريقة الحكماء مسبق بنقر بر مقدمتين أحدهما أن الشئ قد يتخلفان بالاعتبار كالعقل والمعتول
 اذا كان العقل بعقل ذاته وقد يتخلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في أمر عارض كهذا
 الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في أمر مقوم لهما كزيد وعمر وفي الانسانية والمختلفان
 في الاعيان المنفقتان في أمر مقوم لهما مشتملان بالضرورة على أمرين قد اجتماعيه أحدهما ما يتخلف
 فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما مامع امتناع انفكاك من أحدا الجانبين وهو اللزوم أو مع جواز
 الانفكاك وهو العدم والضرورة لا يتخلو اما أن يكون ما يتفقان فيه لازما لما يتخلفان به فيكون
 للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحبوان اللازم للناطق والاعجم واما أن يكون ما يتخلفان به لازما
 لما يتفقان فيه فيكون الشئ الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يتمنع أن يكون الحيوان
 ناطقا وأنجم مع الاستحالة المتقابل بين لازمي الشئ الواحد لاستلزام التقابل التنافي بين اللازم والمزوم

واما العرض فاما أن يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به وهذا أيضا غير منكر كالألوان العارض
لهذا الجوهر وهذا العرض عند إطلاق هذا الوجود وذلك الوجود عليهما فان الوجود مقوم لهما
من حيث هما موجودان وعارض لهما لاختلافهما بالكلية. واما أن يكون ما يختلفان به عارضا لما
يتفقان فيه وهذا أيضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند إطلاق هذا الإنسان وذلك
الإنسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيهما أن
ماهية الشيء قد يجوز أن تكون سببا لصفة من صفاته كالانسانية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء
قد تكون سببا لصفة أخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للجمعية ومثل الخاصة للخاصة
كالجمعية للخاصة ومثل العرض للعرض كالألوان للمرئي ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي
الوجود للشيء أغماهي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم
في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات اغماها بجد بسبب الماهية والماهية توجب
بسبب الوجود ولذلك جاز أن تكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولا يجوز أن
يكون شيء منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنفه قول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجود لا موجود
الممكن وانه اغماهي يكون موجودا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما
لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجودا لغيره ثم ان واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه
واجب الوجود أي بعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن
تعينه لذلك أي لانه واجب الوجود أي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر
آخر أي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان
الوجود الواجب لازما لماهية غيره أو لازما لصفة غيره لان التعيين اذا كان غير واجب الوجود يكون
ماهية أو صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب
لازما لماهية غيره أو لازما لصفة غيره وهو محال لانه حينئذ يلزم أن يكون الوجود بسبب ماهية غيره أو
بسبب صفة أخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم أجزء منه علة أو معلولا مساويا
للازم أو لجزء منه أو كانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع أن
يكون علة للتعين لان العلة يجب أن يتعين قبل المعلول ويمتنع أن يتعين الوجود الواجب قبل تعينه
وعلى التقديرين الآخر وهو أن يكون الملزوم علة لللازم أو جزأ من علمته أو يكون الملزوم واللازم
معلولى علة واحدة يلزم أن يكون واجب الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه
فهو أولى بان يكون معلولا أيضا لان العارض للشيء مفقود الى ذلك الشيء والمفقود الى الغير معلول ولانه
اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والالكان لازماله فيكون تعينه لغيره
فيمتنع الا فتقار فيكون أولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول
أيضا لانه لا يجوز أن يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب أن يتعين قبل المعلول ويمتنع أن
يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود
الواجب فهو معلول أيضا لانه لا يجوز أن يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه
بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولا أن يكون التعين علة للمعروضه والالكان لازما
له لا عارضا فتعين أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن أن يكون عارضا للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا كان عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ اما أن
تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها أو يكون بسبب تعين آخر خصصها
أولاهم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصية ماله فانه يجب وجوده وهذا
محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة

الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين أحدهما أنه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما أي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة إلى كل واحد منهما لأن علة المقدورية لا يمكن أن امتناع والوجوب بحيلان المقدورين والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدور الكل واحد منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لأنه ان وجد شيء من الممكنات فاما أن لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلامرجع أما على تقدير أن لا يكون واحد منهما مؤثرا فظاهر لأنه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجع وأما على تقدير أن يكون المؤثر أحدهما فقط فلا نه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته إلى كل منهما على السواء فوقعه بأحد هادون الآخر يكون ترجيحاً بلامرجع ثبت أنه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير أن لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلامرجع واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلامرجع فلا يوجد شيء من الممكنات وإن كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد بالنسبة فلا يوجد شيء منهما فثبت أنه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزم ومثله فالأول واحد وهو المطلوب الثاني أن لو فرضنا الهين فإن أراد أحدهما حركة جسم فإن أمكن للآخر إرادته فلو كان ذلك فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال والالكان مستعلا لا يمكننا حينئذ إما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركاً وساكناً وهو محال أو لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركاً ولا ساكناً وهو محال أو يحصل مراد أحدهما وحده فيلزم عجز الآخر فيعجزه أن كان أزلياً يكون محالاً لأن العجز انما يعقل عما يصح وجوده في الأزل ووجود الخلق في الأزل محال فالعجز عنه أزلي محال وإن كان حادثاً فهو أيضاً محال لأن هذا انما يعقل لو كان قادراً في الأزل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم وهو محال وإن لم يكن للآخر إرادته فلو كان فيكون المانع إرادة الآخر فيلزم عجزه والعجز لا يكون الهاماً إذا كان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدمات والقادر يصع منه فعل مقدوره حينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فالحال يقصده أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى ضده لكن ليس تقدم أحدهما على الآخر أولى من العكس فإذا استحيل أن يصير قصده أحدهما مانعاً للآخر من القصد ويجوز التسليم في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لأن صحة الدلائل النقلية غير متوقفة على أن الإله واحد ﴿ قال ﴾ (الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان الفصل الأول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله وفيه مباحث الأول في القدرة اتفق المتكلمون على أنه تعالى قادر لأنه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدس العالم وإن توقف فاما أن يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متساوية لانهاية لها وهو محال أو على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لأولها وهو أيضاً محال لأن جملة ما حدث إلى زمان الطسوفان إذا طسوفت بمضى إلى يومنا فإن لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الأول شيء سارى الزائد الناقص وإن كان انقطع الأول وإنشائي انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهياً فيلزم تخلف عنه العالم لا متناه وجوده أزلاً قلنا وجوده ساكناً من الموجب لم يكن ممنوعاً من انما ولكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده قبل الجملتان غير موجودتين فلا نوصفان بالزيادة والنقصان وفوق بالزمان قبل لا يجوز أن يكون موجوداً في العالم وسطاً مختاراً قلنا لأن كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر محدث لأن تأثير المؤثر فيه بالاجبال لا يجوز أن يكون حالة لبقاء الاستحالة إيجاد الموجود في إمان أن يكون حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الآخر ﴿ أقول قد فرغ من الباب الأول شرع في الباب الثاني في صفاته أي الثبوتية وذلك

فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله الثاني في سائر الصفات الفصل الاول فيه أربعة
مباحث الاول في القدرة الثانية في أنه تعالى عام الثالث في الحياة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة
ذهب جميع المسلمين الى أن تأثيره تعالى في إيجاد العالم بالقدرة والاحتيار على معنى أنه يصح منه جعل العالم
وتركه وذهب الفلاسفة الى أن تأثيره في وجود العالم بالاجتناب على معنى أن العام لازم لذاته كتأثير
الشخص بالاضافة فانه لازم لذاته واثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها
والقادر هو الذي يصح أن يصدر منه الفعل وإن لا يصدر منه هذه النعمة هي القدرة وانما يتبرجج أحد
الطرفين على الآخر بانصاف وجود الارادة أو عدمها الى القدرة والفلاسفة لا يشكرون ذلك وانما
الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن بل انما
يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما واقلوه لهم بازلية العلم
والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا ببقاء عدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة
جازمة لا يدعوا الا الى معدوم والعلم به يهيى والجملة على أنه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه يناق
كون تأثيره في العالم بالاجتناب والاول ثابت لما ثبت أن العالم حادث فانتفى الثاني ببيان المناقاة أنه تعالى
لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده
عنه على شرط قديم أو لم يتوقف على شرط أصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر الام وان توقف
تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما أن يتوقف على وجود شرط حادث أو على ارتفاعه فان توقف
تأثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث فينقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متعاقبة
لانهاية لها وهو محال وان توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة
منقضية لا الى أول وهو محال أيضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق بما
مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني أي فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في
الاول أي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث ساوى الزنادى
الثاني الناقص أي الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الشكل
مساويا بالجزء وهو محال وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناقضه
والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني أيضا متناهيا لان الزنادى على المتناهى بمقدار متناه
متناه فان قيل لا نسلم ان البارى تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم
قوله لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمنع اذا كان الاثر محتملا
وهو من نوع فان وجود العالم في الازل محتمل لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لمكان اما محتملا أو ساكنا وكل
منهما محال فوجوده في الازل محال فتخلف الاثر عن المؤثر لا امتناع وجوده ألا فان صحة صدور الاثر عن
المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر ايجابا بالانسلم ان وجود العالم في الازل محتمل فان وجوده
ساكن في الازل من الموجب لم يكن محتملا بل وقوع العالم بالقدرة واختيار في الازل محتمل سلمنا امتناع
وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم فانه لو وجد قبل أن
يوجد بمقدار يوم لم يصر بذلك أزليا فامكان يجب أن يوجد قبل أن يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المسامحة
بل لا نسلم انه اذا كان البارى موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجوده يكون محالا لقوله لا يلزم منه
حوادث متعاقبة لا الى أول قلنا مسلم لزومها قوله وهو محال موع فانه لان جملة ما حدث الى قوله
متناه قلنا ان هذا الدليل اعمايم لو كان الجملتان موصوفتين بزيادة والنقصان وهو منوع فان
الجملتين غير موجودتين لان احدهما توجب على سبيل التعاقب والتعاقب على فلا يوافقان بالزيادة والنقصان
فان الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات ونوقض قولهم الجملتان غير موجودتين فلا

بوصفان بالزيادة والنقصان أو الزيادة والنقصان بالزمان فإن أجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
 قار الذات مع أنه بوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح أن يقال زمان دورة تامة لفلك زحل أزيد من زمان
 دورة تامة لفلك المشتري و زمان دورة تامة لفلك القمر أنقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس وللقائل
 أن يقول ببيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلى أول متوقف على تطبيق الجملةتين وتطبيق الجملةتين
 محال لا لان الجملةتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة فإن
 الموجود أبدأ جزء من أجزاءها فلا يتصور التطبيق في أجزاءها أصلاً فإن قيل ماذا كرتم من الجملة
 لا يقتضي إلا أن يكون المؤثر في العالم والقادر ولم يقتض أن يكون واجب الوجود والقادر لم لا يجوز أن
 يكون موجود العالم وسطاً مختاراً بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً ليس
 بجهيم ولا جسماني قادر مختاراً وذلك ان قادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا ممنوع
 لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر إلى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه
 بالاجتناب لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود فبقى أن يكون تأثير المؤثر فيه إما حال
 الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر وإذا كان الوسط حادثاً لا يمكن أن يكون أثراً
 للوجوب القديم لا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول وهو محال ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون
 تأثير الموجود في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة إيجاد الموجود قلنا لا نسلم أنه يلزم إيجاد الموجود
 وإنما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الأثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في الأثر
 لامن حيث هو وجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي بان يوجد ها فان قيل فعلى
 هذا يلزم الوساطة بين الوجود والعدم وهو محال أوجب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم
 حتى يلزم الوساطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة وان
 كانت لا تخلو عن أحدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بار يحققها أي يوجد ها لان
 يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن أحدهما
 الحالتين فيلزم المحذور أوجب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الأثر وأن وجوده ولا محذور في
 أن يؤثر المؤثر في الأثر زمان وجود الأثر وأن وجوده لان الأثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان
 معاً لكن الأثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الأثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر بالزمان
 معه فلم يحصل للأثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود إيجاد الموجود
 لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخراً أيضاً التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة
 لا إلى أول غير ممتنع ﴿ قال ﴾ احتج المخالف بوجوه الأول أن المؤثر في العالم ان يستجمع الشروط
 وجب الأثر والا لكان فعله تارة وترتبه أخرى ترجحاً بالمرجح وان لم يستجمع امتنع وأوجب بان
 القادر يرجح أحد مقسوديه على الآخر بالمرجح كما ان الجائع يختار أحد الغيقتين المتماثلتين من
 كل الوجوه والهاب من السبع يسلط أحد السيليين بالمرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب
 أصلاً فان البديهة شاهدة بالفرد بينهما وبان المؤثر يستجمع له شروطاً ممكنة ووجود الفعل موقوف
 على تعلق الإرادة به الثاني ان اقتدار القادر نسبة فيتموقف على تميز المقدور في نفسه المتوقف على
 نبوته فيلزم الدور ونقض بالإيجاب ثم أوجب بأن التميز في علم القادر لا في الخارج المثبت أن المقدور لا
 يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفى الممكنة وأوجب بان الممكنة حاصلة في
 الحال من الإيجاد في الاستقبال أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته مع عدم الانتفاء إلى ما هو عليه الرابع
 الترك في محض وعدم مستمر لا يكون مقدوراً وفعلاً وأوجب بان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل
 وأن لا يفعل لا أن يفعل الترك ﴿ أقول ﴾ استنح المخالف أي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات

لا قادر بوجوه أربعة لاول ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشروط
وجوديا كان أو عند ما وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع لشروط إمكان فعله تارة
وتركه أخرى ترجح بالامرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر
والمستجمع للشروط يكون ممكنا اذا لوجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشروط واذا كان ممكنا
يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجح بالامرجح وان لم يستجمع المؤثر للشروط المعسرة في المؤثرية امتنع
منه وجود الاثر لامتناع وجود المشروط وعند عدم الشرط واجب أولابان المؤثر المستجمع للشروط
المعسرة في المؤثرية لا يجب أن يتركه بل يكون تارة مصدرا للآخر وتارة لا يكون من غير تغير حال البنية في
الحالين فلا يمنع الترتك حينئذ قوله لا كان فعله تارة وتركه أخرى ترجح بالامرجح وهو محال فبنا
لانسلم استحالة ذلك فان القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير ترجح أحدهما على الآخر
كما ان الجائع يختار أحد الغنيين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجح أحدهما على الآخر وكذلك
الهارب من السبع أو العدو يسلك أحد السبلين المتساويين بالامرجح قوله وليس ذلك اشارة الى
جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان تحوير ترجح أحد الامرين المتساويين بالامرجح يقضى الى تحوير
حدوث الحادث بلاسبب فيسدد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجح القادر أحد مقدوريه
المتساويين بالامرجح ليس مثل حدوث الحادث بلاسبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فاننا نعلم ببديهة
العقل امتناع حدوث الحادث بلاسبب بخلاف ترجح القادر أحد مقدوريه بالامرجح فان بديهة العقل
شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجح أحد الامرين المتساويين بالامرجح محال سواء كان
في حدوث الحادث أو في أحد مقدوري القادر وتخصيص أحدهما بالحواز والآخر بالامتناع ترجح
بالامرجح والمختار هو الذي يكون فعله تبعاً لارادة والداعي يكفي في الترجح والجائع والهارب
لم يختار كل منهما أحد المتساويين من غير ترجح بل غايته ان الترجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضى عدم
الوقوع وأوجب ثانياً بان المؤثر استجمع الشروط الممكنة فلا يمنع العقل عنه وجود الفعل متوقف
على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجح بالامرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب
بالقدرة والارادة لا يتناقض تمكنه من الفعل والتترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ودها
فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والتترك بالنسبة الى القدرة ودها
الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا امتاز
المنسوب عن غيره استحتم اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وثبت ان المقدور يرجح غيره عن غيره
وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور بتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على
ان القدرة عليه فيلزم الدور وتوقف هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل بالايجاب صححنا يلزم
ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر في الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن
غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحتم اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وثبت ان الاثر يجب
غيره عن غيره وكل متميز ثابت فاذا ايجاب بتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف
على الايجاب فيلزم الدور ثم اوجب عنه بان يتميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج
وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير متوقف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج متوقف
على القدرة عليه فان تلك الدور الثابت المقدور لا يتخلو عن وجوده وعدمه فلو كان المؤثر قاراً فتكلمه
بالضرورة حال حصول أحد الطرفين ضرورة امتناع المخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان
الحاصل من الطرفين سواء كان وجوداً أو عدماً راجب واذا كان الحاصل من الطرفين راجباً كان
الطرف المقابل للحاصل متمنعاً فلا يكون الممكنة حال حصول أحد الطرفين متحققه لاستحالة الممكنة من
الواجب والممتنع وأوجب بان ما ذكرتم بقضى نفى الممكنة حال حصول أحد الطرفين ونحن لانقول

بالممكنة من الطرفين حال حصول أحدهما بل نقول الممكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال
 أو نقول الممكنة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه من وجود أو
 عدم فإن المقدور من حيث ذاته من غير التفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم يمكن والممكنة حاصلة
 بالنسبة إلى الممكن ومع ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع والممكنة غير حاصلة بالنسبة إلى
 المقدور من حيث هو موجود أو معدوم فإنه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع وكل منهما ما
 غير مقدور لانهالة الممكن من الواجب والممتنع فإن القادر متمكن من إيجاد ذات المقدور لا من
 إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم قيل على الأول أن الممكنة الخاصة في الحال من الإيجاد في
 الاستقبال محال لأن الحصول في الاستقبال محال لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
 في الحال وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لأن امتناع الشرط مستلزم
 لامتناع الشرط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن الممكنة في الحال من الإيجاد
 في الاستقبال والجواب أنا لا نسلم أن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط
 الحصول في الاستقبال حصول الممكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال واجتماع الممكنة في الحال من
 الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال يمكن في الحال فإن حصول الممكنة في الحال مع حصول
 الفعل في الاستقبال يمكن الاجتماع مع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والممتنع جمع بين
 الحاصلين حصول الممكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل
 والترك مقدورين لأن القادر يجب أن يكون متعديا من الفعل والترك واللازم باطل لأن الترك غير
 مقدور لانه نفى محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا وأجيب
 بأن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل ويصح منه أن لا يفعل لأن يفعل الترك فإن انتفاء الفعل غير
 فعل المضد أي غير فعل الترك ﴿ قال ﴾ فرع أنه تعالى قادر على كل الممكنات إذا الموجب للقدرة ذاته
 ونسبتها إلى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة
 أنه تعالى واحد والواحد لا يصد عنه الا واحد وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو
 الافلاك والكواكب لما نشاهد من أن تغيرات الاحول مرتبطة على تغيرات أحوال الكواكب
 وأجيب بأن الدوران لا يقطع بالعلمية لتخلفها عنه في المضافين وبحر العلم وشرطها اولازمها وقالت الشوية
 انه لا يقدر على الشئ الا لكان شئيرا او التزم وقالت المجوس هو قادر عليه الا انه لا يفعله لحكمة وأسبوا
 ما في العالم من الشرور الى هرم وأجيب بأنه مبني على الحسن والقبح العقليين وسبأني الكلام عليه ما وقال
 النظام انه تعالى لا يقدر على القبح لانه يدل على الجهل أو الحاجة وجوابه انه لا يوضح بالنسبة اليه وان سلم
 فالمانع حاصل لان القدرة زائلة وقال البلخي انه لا يقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة أو سفه أو عبث
 وأجيب بأن هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العباد وقال أبو علي وابنه انه تعالى لا يقدر
 على نفس مقدور العباد والاولو اراده وكرهه العباد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف وأجيب
 بأن المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة أخرى ﴿ أقول لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه قادر على كل
 الممكنات مذهب أصحابنا انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا لفرق سنشير اليهم وإلى تفصيل مذاهبهم
 لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبتها إلى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قدرته به ببعض دون
 البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو
 الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان مخصص في الوجوب والامتناع وهما بحيلان
 المقدورية قبل ان يقال ان يقول أعرفت بالبدية ان المخصص محال ههنا أم بالدليل فان قلت بالبدية
 فقد كبرت وان قلت بالدليل فابن الدليل غاية ما في الباب ان يقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص
 أو امتناعه والحق ان يقال انها كل الممكنات الموجودة اليه تعالى دليل على انه قادر على الكل وقالت

الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل
البدل وهو المراد من كون مقدورا واحدهما مقدورا للآخر **قَالَ** (الثاني انه تعالى عالم ويدل
عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع توجهه قصده الى ما ليس بعلوم الثاني ان من تأمل أحوال المخلوقات
وتفكر تشریح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة وحكمة
مبدءها وما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى اياها والهامة لها الثالث ان ذاته
تعالى هو به مجردة حاضرة له فيكون عالمها اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدأ جميع الموجودات
والعالم بالمبدء اذ العالم بحدوده لان من علم ذاته علم كونه مبدأ غيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما
بالجميع الرابع انه تعالى مجرد وكل مجزئ يجب أن يعقل ذاته وسائر المجزئات لانه يصح ان يعقل وكل
ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل ذاته مع غيره فيكون حقيقة مقارنته له اذ التعقل يستدعي حضور
ماهية في العاقل وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونه في العقل لانه مقارنتها للعقل واشئ لا يكون شرطا
في نفسه فيصح افتراض ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك وكل من
يعقل غيره أكتنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقل لذاته وكل ما يصح للمجرد واجب
حصوله اذ القسوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود ومن جميع جهاته
والوجهان الاخيران معتمد الحكما وفيهما انظر **قَالَ** المبحث الثاني في ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه
اربعة الاول ان الله تعالى فاعل مختار لما امر وكل فاعل مختار فيمتنع توجهه قصده الى ما ليس بعلوم فانه
تعالى بمنزلة توجهه قصده الى ما ليس بعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان أفعاله تعالى
محكمة متقنة لان من تأمل في أحوال في المخلوقات وتفكر في تشریح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك
وحركاتها وأوضاعها علم بالضرورة وحكمة مبدءها قوله وما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن اقدار
الله تعالى اياها والهامة لها اشارة الى جواب دخل تقرير الدخول احكام الفعل أي كونه ذات ترتيب لطيف
وتأليف عجيب لا يدل على حكمة موجدتها وان الحيوانات منها ما يرى من عجائب أفعاله وترتيبها اللطيف
وتأليفها الغريب كعمل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها
ليست بحكمة عالمة قطعا تقرير الجواب ان ما يرى من عجائب أحوال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى
اياها على تلك الافعال والهامة لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال **قَالَ** الله تعالى وأوحى ربلي الى
النحل الآية وكل من كان أفعاله محكمة متقنة فهو عالم فان أمثال ذلك لا يصدر عن لاعلم له ولا يتكرر
وقوع الشئ المحكم المنقن ممن هو جاهل الثالث أن ذاته تعالى هو به مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة
له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبدأ
جميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدء عالم بماهية المبدء لان من علم ذاته
علما تاما علم لوازمه التي هي بالوسط ومن جهاتها ان غيره فعلم كونه مبدأ غيره فمن علم ذاته علم
كونه مبدأ غيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدء فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها
في سلسلة السببية انما زلة من عنده اما طول سلسلة السببية المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب أو
عرضا سلسلة الحوادث التي تنتمي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي
يتساوى جميع آحاد السلسلة في نسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم
بذاته السابق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجزئات لان كل مجرد قائم بذاته يصح أن
يعقل لان كل مجرد قائم بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن العسلاني الغريبة التي
لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شأن ماهيته ان يصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل
يعمل بها حتى نصير معقولة فان لم تعقل كل ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه ان يعقلها فكذلك مجرد قائم
بالذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فيمتنع ان ينفذ

تعلقه عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ يستدعي تعلقها بما معاكس كل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح أن يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في لعقل فان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فهذه المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها ولا يلزم الدور وكون الشئ شرطا نفسه هذا خلف فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم أن يكون مقارنتها العقل شرط المقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشئ لا يكون شرطا نفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع أن يكون مقارنته للغير حلولة فيه أو حلولها في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فتعين أن يكون صحة المقارنة باثنتاهي صحة مقارنته للمعقول الاخره مقارنته المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارن لمعقول آخره مقارنته المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح أن يكون عاقلا لذلك الغير اذا لامعنى لتعلق الامقارنة المعقول في الموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم بالذات يصح أن يكون عاقلا لغيره وكل من يصح أن يكون عاقلا لغيره أمكنه أن يكون عاقلا لذاته لان تعلقه لذلك الغير يستلزم امكان تعلقه انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة الملائم فصح تعلقه للغير يستلزم امكان تعلقه انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعلق انه يعقل ذلك الغير فتعلق انه يعقل ذلك يستلزم تعلق ذاته لان تعلق القضية يستلزم تعلق المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعلق انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعلق ذاته فثبت ان كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته فيجب أن يكون عاقلا لذاته لان تعلقه لذاته اما حصول ذاته أو حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين أن يكون تعلقه هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب أن يكون عاقلا لذاته دائما ويجب أن يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالذات لان القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجه ان الاخير ان معقد الحكماء قال المصنف وفيه ما انظر اما في الاول منها فلا نالنا لم ان ذاته حاضرة لان حضور الشئ للشئ يقتضي شيئين ويمتنع أن يكون الشئ شيئين وأيضا العلم هو حصول صورة الشئ في العالم ويمتنع حصول الشئ في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمادة فان كونه مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بالواسطة ولكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأ له بالواسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده وأما في الثاني منها فلا نالنا نسلم ان كل مجرد يصح أن يعقل فانه يجوز أن يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع أن يعقل على رأيكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره لاحتمال أن يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعقل

فان الاولى مقارنة الحالين في محمل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز أن يكون صحة الاولى مشروطة
 باثباته ولئن سلم ذلك وليكن لا نسلم ان كل ما يصح للعجز وجب حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة
 من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكرنا في الشرح اندفع عنهما ما كان هذه
 الانتظار **ق** قال **﴿** احتج المخالف بوجوه الاول انه لو عقل شيأ عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال
 لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه ونوقض بتصوير الانسان نفسه ثم
 أحجب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا الثاني ان علمه لا يكون ذاته
 لما سئل كره فهو صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا لافعالها وقد سبق الجواب عنه الثالث
 لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره وان لم تكن لزمت تنزيهه
 عنه اجماعا وأجيب بان كماله الكون صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف بها **﴿** أقول احتج
 المخالف أي الثاني لانه تعالى عالم بوجوه ثلاثة الاولى انه تعالى لا يعقل شيأ لانه لو عقل شيأ يعقل ذاته
 واللازم باطل فالمرزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيأ لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من
 الفعل لماسم وفي ضمن ذلك عقله لذاته وأما بطلان اللازم فلان التعلق انما هو اضافة بين العاقل
 والمعقول أو حصول صورة المعقول في العاقل وأما كان يستحيل أن يكون الشيء عاقل لذاته أما الاول
 فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه الاستلزام النسبة تغير المتسبين وأما الثاني فلاستحالة
 حصول الشيء في نفسه ونوقض بتصوير الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيأ
 ذاته والملازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم أجيب عنه بان علمه تعالى لذاته صفة قائمة بذاته
 متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغير علمه وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء
 ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة
 الى علمه تعالى بذاته والتغير باعتبار كماله نبي ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته
 لما سئل كره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا لافعالها وقد سبق الجواب عنه
 وهو انه لا امتناع في أن يكون ذاته تعالى قابلا لافعالها الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما أن يكون
 صفة كمال أو لا يكون صفة كمال وأما ما كان يمنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان
 الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره أي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم
 صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لانه تعالى يستحيل ان يتصف بالنقص وأجيب بان العلم صفة كمال ونمنع
 كون موصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته لان هذه الصفة
 كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال **﴿** وروى لارل انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان
 الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء **﴿** أو يجب كونه عالما ببعض أو يجب كونه عالما
 بالباقي وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلي اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل أو التغير في صفاته قلنا
 يتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما
 لانهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القائم بذاته صفة واحدة واللازمة بالتعلق والمتعلق **﴿**
 أقول ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالميته
 تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء قلنا أو يجب ذاته كونه عالما ببعض أو يجب كونه
 عالما بالباقي لانه لو اختلفت عالميته بام بعض دون البعض لافترق ذاته في كونه عالما ببعض دون البعض
 الى مخصص وهو محال قيل لقائل ان يقول أعرفت بالبدية ارا المخصص ههنا محال أم بالدليل فان قلت
 بالبدية فقد كبرت وان قلت لدليل فابن الدليل غاية ما في الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص
 أو امتناعه والحق انه تعالى عالم بالسكيات والجزئيات الكلى على الوجه الكلى والجزئى على الوجه
 الجزئى كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلى أي يعلم الجزئيات كما يعلم السكيات أي يعلم

الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث تنجب بأسبابها ليكون الإدراك مع كونه
كليا يقينيا غير ظني منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير
ذلك الشخص بل مع تجويزها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تنجب بأسبابها من حيث هي
طبائع ايضا ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ كالكمسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب
توالي أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الجزئيات وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني
أما الذي يحكم به انه وقع الآن أو قبله أو بعده بل مثل ان يعقل ان كسوف اجزيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم عما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
اجاطة بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا الإدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
الإدراك ويزول مع زواله وذلك الإدراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان
العاقل يعقل ان بين كون القمر في أول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في
وقت معين من زمان كونه في أول الحمل كالوقت الذي من شأن القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فانه
يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور أمرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده ولا يحتاج على أنه
تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه
الجزئي كالمعلم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم أي عند خروجه زيد من الدار يلزم الجهل
أو التغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول لزوم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته أجاب
المصنف باننا نسلم انه عند تغير المعلوم لم يتغير العلم الاول لزوم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة
والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم تغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو
الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا اتصاله في
ذلك فان تغير الاضافات واقع فالله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في
الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند
تغير المعلوم تغير تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول العلم حصول صورة متغيرة مضمومة لاضافته الى
معلومه فتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بتغير ذلك المعلوم بعين ذلك التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس
بوجود ثم يحدث الشيء فيصير عالما بالشيء ليس فتغير الاضافة والصفة الاضافة معا فان كون العالم
عالما بالشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بعني كلى لم يكف ذلك ان يكون عالما بجزئي بل يكون
العلم بالنتيجة عالما بمتناهي بلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستعدة لها اضافة مستعدة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان
يختلف حال العالم الذي له العلم لافي اضافة العلم نفسه ها فقط بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة
أيضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم مالا يتناهى لان
مالا يتناهى ليس بمتناهي وكل معلوم متميز فمالا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري تعالى مالا يتناهى
والا لكان مالا يتناهى معلوما ههنا اختلف ولانه لو كان عالما بمالا يتناهى لكان له علوم غيره متناهية
واللازم باطل فالمرزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم بتغير العلم بغيره لانه يمكن أن يكون الشيء
معلوما غيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية لكان العلم ايضا غير متناهية وأما
بطلان اللازم فلانه يلزم أن يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو محال أجاب المصنف عن الارل
بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد منها متناه وعين الثاني بان العلم
القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا تعلقاته واللازمة في التعلق والمتعلق
جائز لقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بتغير المتناهى فغير المتناهى معلوم وكل

• بل هو متميز فغير المتناهي متميز وتسلم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه فالاصواب ان يمنع الكبرى بأن المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وقائل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم قائم بذاته صفة واحدة • قال الثاني انه تعالى عالم بعلم • مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متعدي به خلافا للمشائين وكذا قدرته لنا بالسدية تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا عالم قادر وأيضا العلم اماضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب أكثر أصحابنا وأصول المعلومات القائمة بانتهاسها وهي المثل الا فلاطونية أو بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء وإياما كان فهو وغیر ذاته وفساد الاتحاد قد سبق ذكره احتجاجا بوجوه الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها فيكون قابلا وفعلا معا وهو محال قلنا سبق جوابه الثاني لو قامت بذاته صفة وكانت قديمة لم تكن كثرة القدماء والقول بها كفر بالاجماع ألا ترى انه تعالى كفر النصراني بثلاثتهم وهو اثباتهم الا قانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة فباطل من أثبت ثمانية أو تسعة ولم يتركب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه ويميز عنها بخصوصية وان كانت حادثه لم يمتد لها وجودها بذاته وأجيب بان القول بالذات القديمة كفر دون القول بالصفت القديمة والنصارى وانما أثبتوه صفات لانهم قالون يكونها ذاتا في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة أعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمسيح منتقل بالانتقال هو الذات والقدم عديم فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه الثالث عالمية الله تعالى وقادريته واجبة فلا يعمل بعلم وقدره وأجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لا بذاته المتعدي التعليل وكذا القادريه الرابع لو زاد علمه وقدرته لا يحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال وأجيب بان ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين للعلاقات العلمية والايجابية فان أردتم بالحاجة هذا المعنى فلا تسلم استحالة وان أردتم غيره فبينوه • أقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متعدي به خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد بالعلم وكذا قادر بقدرته مغاير لذاته ولتحرر والاحتلال النزاع ولتشر الى مذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من أصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية وانقدرة نفس القادريه وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ان العالمية والقادريه زائدتان ليستا بوجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدره للذات ليسا بزائدتين على الذات وعند أصحابنا العلم والقدره زائدتان على الذات موجودان وأبو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليهما وعندنا ان هذه الامور معلومة في انفسها وأبو علي الجبائي سلم انهما معلومة ومثبتة والحال من أصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من أصحابنا لم يذهبوا الى أن العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة مادلت الاعلى اثبات أمور زائدة على الذات وأما على الامر الثالث فلا دليل عليه لانه لا في الشاهد ولا في الغائب قال الامام قول أبي هاشم ان الحال لا تعلم باطل قطع الان لا يتصور في نفسه امتنع التصديق بشيئونه غيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بشيئونه لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفراده وقد تصدق بشيئونه الغيرها وان كان المراد ان لا يتصور أصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول أبي هاشم ان الحال لا تعلم نفسه ولكن يعلم الذات عليه وحينئذ يكون ما قاله الامام حقا وأما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفعلا له اختلافوا فاقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفعلا فلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفعلا والمشائون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلا

وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ أبو علي بن سينا أثبت العلم لله تعالى لانه مجرد
 وكل مجرد عالم وأبطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول بانحار العاقل والمعقول واتحاد
 المعقولات بعضها ببعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شئ فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته
 بذاته وكان ذاته قيوما أى علة للممكنات لم يقيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة
 لازم معلول له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التى هى معقولاته لازمة متأخرة عن
 حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علمه لادخاله فى الذات مقومة آياه وجاءت أيضا كثرة المعقولات على
 ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تنافى وحده علمه الملزومة آياها أى وحده الذات
 سواء كانت تلك اللوازم متفرقة فى ذات العلة أو مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
 اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت أسماءه لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب
 واحد ووحدانه لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم الاول تعالى فى
 ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا لرفع اعلاما وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا ملية
 فان صور المعقولات المتفرقة فى ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا للمعلول لانه الممكنة المتكثرة فان
 صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه حينئذ معلوله الاول صورة
 العقل الاول المنقررة فى ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا فى الايمان مباينا بذاته بسل بتوسط
 الامور الحادثة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء والشيخ ان يقول لا محذور فى شئ
 من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروف للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده
 الخاص الذى هو حقيقة وجهه وجوده المطلق الذى هو من لواحقه ولا يستحيل حينئذ ان يكون قابلا
 رفاعا لصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل أيضا ان يتقرر فى ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا
 لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا فى الايمان الا بتوسط الامور الحادثة
 فيه فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان
 فيه جهتين احدهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتبارى
 والاعتبارى لا يصلح ان يكون علة للوجودى لانا نقول الاعتبارى لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودى
 لكن يجوز ان يكون شرطاً لتأثير الفاعل أو شرطاً للتقبل كما هو المقرر عندهم فى المصادر الاول لكن يلزم
 على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئى على طريق الجزئى لان العلم بالجزئى على طريق الجزئى
 يقتضى أن يكون صورة الجزئى من حيث هو جزئى متفرقة فى ذاته والجزئى من حيث هو جزئى قد يتغير
 فان لم يتغير صورة الجزئى المتفرقة فى ذاته بتغير الجزئى يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير فى صفته
 الحقيقية وترجع الى شرح ما فى الكتاب قوله لانا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
 وهذا دليل على انه تعالى عالم بمغايير ذاته قادر بقدرته غاييرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدر
 مغاييرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر والملازم باطل لان البديهة تفرق
 بينهما وأيضا العلم اما صافه مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها الجائيان أبو علي وابنه أبو
 هاشم عالمية أو صفة تقتضى تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب أكثر اصحابنا الاشاعرة أو صور
 المعلومات القائمة بانفسها وهى المثل الاطلاونية أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
 الشيخ أبي علي بن سينا ومن تابعه وأيا ما كان فهو غير ذاته تعالى وأما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول
 فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائول بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغايير لذاته ولا
 يكون قادرا بقدره مغايير لذاته احتجوا بوجوه أربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا
 لها لا لو قامت بذاته صفة لكانت ممتنعة الى ذاته ضروره افتقار الصفة الى موصوفها فيكون ممكنة
 لذاتها لان افتقارها الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموسرِف بها فيكون في ذاته

مقنضياها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من أن الواحد يجوز أن يكون قابلا وفاعلا وقد علمت أنه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطابق فقيسه جهتان فيجوز أن يكون قابلا بإحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الأخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الإبري أنه تعالى كفر النصراني بتقليدهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وتلاميذهم هو أتباعهم الأقاليم الثلاثة أقنوم الأب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة أي العلم وأقنوم روح القدس وهو الحياة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث وإذا كان المثلث للقدماء الثلاثة كافر فما ظنك بمن أثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب أكثر المتكلمين أو تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بأن التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لأنه تعالى حينئذ يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب بمماثلة المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وإن كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال وأجيب عنه بأننا نختار أن الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله يلزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لأن القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فإن قيل القول بالصفات القديمة أيضا كفر فإن الله تعالى كفر النصراني باتباعهم الأقاليم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة أجيب بأن النصراني وإن سمعوا ما أثبتوه من الأقاليم الثلاثة بالصفات لكنهم قالوا يكونها ذوات بالحقيقة لأنهم قالوا بانفعال أقنوم الكلمة ألقى العلم إلى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت أنهم قائلون بالذوات القديمة فهذا كفرهم الله وأما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لأن ذاته تعالى تشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عن الخصوصية ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فإن القدم عدمي لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث إن كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجبة والواجب وجوده يستغنى عن العلة فلا تعمل العالمية بالعلم ولا قادية بالقدرة وأجيب بأن العالمية أغلا لا تعمل إذا كانت واجبة بذاتها أو أما إذا كانت واجبة بالغير فتعمل والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته على الذات لا يحتاج في أن يعلم ويقدر إلى الغير وللأمر بباطل لأنه محال أن يكون في أنه عالم وقادر محتاجا إلى الغير ببيان الملازمة أنه لو زاد علمه وقدرته لا يحتاج في أن يعلم ويقدر إلى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا إلى الغير وأجيب بأن ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلمات العلمية والإيجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فإن أردتم بالاحتياج إلى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالة وإن أردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه أولا حتى نتصور ونسلكم عليه اعلم أن المحققين طريقة حسنة في إثبات علم الباري تعالى ببيان أن العالم كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو ولا يفتقر أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو وهو واعتبر من نفسك أنك تعلم شيئا بصورة تنصورها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة بغير هابل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيسلك بل ربما تتضاعف اعتبارا أنك المتعلقة بذاتك وتلك الصورة فقط وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيسه ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط في علمك بتلك

الصورة وكونك محلاً لتلك الصورة هو شرط لمحصل تلك الصورة الذي هو شرط في علمك بها فان
 حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
 الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا انوار الصادرة من الفاعل لذاته
 حاصلة له من غير ان تحمل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك
 وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل
 التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار فذاته وعلمه
 بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين أي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار
 كذلك الاثران أي الصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
 مبادئ الاول تعالى والثاني متقرر فيه فكما ان التغاير في السببين اعتباري فكذلك في الاثرين فاذا وجود
 الصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير افتقاره الى صورة مستأنفة تحمل ذات الاول تعالى عن ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلومات لها بحصول صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلومات لها
 حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو وفيها امتنع لان ما ليس بمعلومات لها ما جوهر
 أو عرض وكل منهما امتنع بحلوله فيها لا امتناع لحلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون
 حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى ولا موجود الا وهو
 أثر الاول تعالى كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والا
 الاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير هابل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على
 ما هو عليه بجملة وتفصيلاً فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الأعيان الحالة
 في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود
 الصور الجزئية الشخصية المترتبة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود بامر العيني
 والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً وقال الله تعالى وما نسقط
 من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين أيديهم وما
 خلفهم يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور يعلم السر وأخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد أحاط بجميع
 الاشياء الكلية والجزئية ﴿ قال ﴾ الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في
 المعنى فذهب الحكيما وأبو الحسين الى أن حياته عبارة عن صحة انصافه بالعالم والقدرة وذهب الباكون الى
 أنها عبارة عن صحة تقتضي هذه الصحة ويدل عليها انه لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بتلك الصحة
 ترجيحاً بالمرجح وينتقض بانصافه تعالى بتلك الصفة ويندفع بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص
 والاقضاء) أقول المبحث الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه
 حياً فذهب الحكيما وأبو الحسين البصري الى أن الحياة عبارة عن صحة انصافه بالعالم والقدرة فليس
 هناك الا الذات المستلزمة لا تفاء الامتناع وذهب الباكون الى الجمهور ومننا من المعتزلة الى أنها عبارة
 عن صحة تقتضي هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انه لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان
 اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحاً بالمرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقريره انه
 لو كان هذا الدليل صحيحاً لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة أخرى والا يلزم الترجيح بالمرجح
 ويلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقضاء ﴿ قال ﴾
 الرابع في الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معني ارادته فقال الحكيما هي علمه بانه
 كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية وفسرها أبو الحسين
 بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الاجحاد والتجارب بكونه غير مغلوب ولا مكروه والكعبى بعلمه تعالى في
 أفعال نفسه وبأمره تعالى لأفعال غيره وقال أصحابنا أبو علي وأبو هاشم واقضى عبد الجبار انها صفة

زائدة مغايرة للعلم والقدرة من جهة لبعض مقدوراته على بعض لئلا ان تخصيص بعض المقدورات بالتخصيص والتأخير والتقديم والتأخير لا بدله من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للعلوم والقدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان شأن التأثير والايحاء والموجود من حيث هو موجود غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايحاء على الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين أو وجوده مشروط با اتصال فلا يكتفى أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت أو بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجح له لان خلاف المعلوم والاصلح محال لا نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاضاع اضافة الا فلاك بساطتها كما أمكن ان تضرك على هذا الوجه أمكن ان تتحرك على خلافه وان تتحرك بحيث تصير المنطقة دائرة أخرى وان تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيموجد في الحقيقة سابقا على العلم فلا تكون منه وأما رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سنذكره احتج المخالف بان الارادة لو تعلقت بغرض لكان البارى تعالى ناقصا لانه مستكمل لا يغيره وهو محال وأجيب بان تعلقه بالمراد لذاتها لا يغيرها أقول المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى يريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسعون هذا العلم عناية وفسر أبو الحسين البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايحاء والتجارب فالارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكروه والكعبى فسر الارادة بعلمه تعالى في أفعال نفسه بها وفسر الارادة بامر الله تعالى لأفعال غيره والاصل ان الكعبى فسر الارادة بالنسبة الى أفعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى أفعال غيره بامر الله بها وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وإليه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة من جهة لبعض مقدوراته على بعض لئلا ان تخصيص بعض المقدورات بالتخصيص والتأخير والتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعى مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للعلوم فلا يكون متبوعا له لا امتناع الدور وليس هو أيضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدور رادون مقدور وآخر ولا وقتا معينان بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لأجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وأيضا من شأن القدرة التأثير والايحاء الذي نسبتها الى كل الاوقات على السواء وشأن الارادة الترجيح والموجود من حيث هو موجود غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايحاء غير الترجيح لان الايحاء متوقف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت أو وجود كل حادث مشروط با اتصال فلا يكتفى بان خلق الله تعالى الا فلاك وخلق فيها طباعا محركا لها لذواتها ثم بسببها اتولد هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية منهاج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجح فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا يجرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجح فان خلاف المعلوم محال أو علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجح له فان خلاف الاصلح محال فان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالميا بما في المصلحة والمفسدة والعلم باشمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايحاء فانما علمنا في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعانا ذلك العلم الى العمل لانا

نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود حادث مخصوص بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث
ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص
الاتصالات والحركات والاضاع فانه حينئذ يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاضاع
أيضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحديث تلك الاتصالات والحركات والاضاع من مخصص فان
الأفلاك لبساطتها كما أمكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب
وفلك الثوابت بالعكس أمكن ان تتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما أمكن ان تتحرك بحيث تكون المنطقة على هذا الوجه أمكن ان
تتحرك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى غيرها وكما أمكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هي فيه
أمكن ان تكون في جانب غير ما هي فيه وإذا كان كذلك فننقل الكلام الى الاتصالات الفلكية
والحركات والاضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يسند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا
كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على
العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم والايكزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من
المصلحة من جماله وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح
غير واجبة على الله تعالى كما سنده ذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت بغرض لكان الباري تعالى
ناقصا لذاته مستكما لا بغيره وذلك على الله محال بان الملازمة ان الارادة ان تعلقت بغرض لكان ذلك
الغرض غيره فيكون مستكما لا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت
الارادة لا بغرض كان ذلك عيشا والعبث على الله تعالى محال وأجيب بان تعلق الارادة بالذات انما فان
ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاته لا لغيرها
❦ قال ﴿ فرع ارادته غير محدثة وقامت المعتزلة ارادته قائمة بذاته احادثة لا في محل وقالت الكرامية
هي صفة حادثة في ذاته تعالى لا في اوجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو
كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل الثاني قيام الصفة بنفسها غير معقول
ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بالاختصاص لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء وكونها
لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق ﴿ أقول
هذا فرع على انه يريد ارادة مغايرة للعلم والقعدة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة
ارادة الله تعالى قائمة بذاته احادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة يخلقها الله
تعالى في ذاته لا في اوجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة
الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل فبطل لقائل أن يقول عليه انكم أنتم الارادة
ان ترجع أحد وقتي الاجداد على سائر أوقاته وجوزتم ان للقادر أن يرجع أحد مقدوره على الآخر من
غير مرجع فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر ارادة بلا مرجع ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا
يلزم التسلسل ولا شك ان من جوز للقادر أن يرجع أحد مقدوره على الآخر من غير مرجع يلزمه ذلك
وأما من لم يجوز فلا يلزمه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما أن تكون قائمة بذاته أو قائمة
بذات الله تعالى وكلاهما باطل أما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير
معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاته تخصيصا بالاختصاص لان الارادة اذا
كانت قائمة بذاته كان نسبتها الى جميع الذوات ذات الباري وذوات الممكنات على السواء فكان
اختصاص ذاته بها تخصيصا بالاختصاص قوله وكونها لا في محل مفهوم سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر
تقرير الدخيل ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة أيضا لا في محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة
أولى من غيره وتقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مخصصا ولهم أن

يقولون ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاتها تعالى به اختصاصا بالاختصاص
قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص
الفاعل بالانراوى من اختصاص غيره به وأما الثالث فمحال لانه تعالى لا يجوز أن يكون محلا للحوادث لما
سبق ﴿ قال ﴾ (الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر دللت الجميع
السمعية على انه تعالى بجميع بصير وليس في العقل ما يبصر فها عن ظواهرها فيجب الاقرار به ما ولا لانه تعالى
عالم بالمسموعات والمبصرات حال حدها وهو المعنى بكونه سمعيا بصيرا واستدل بان الحى ان لم يتصف
بهما كان ناقصا وهو اقناعى لانه متوقف على ان كل شى يصح أن يتصف بهما وان عدم اتصاف الحى بهما
نقص وللخفاف أن يمنعهما احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لم قدم المسموع
والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان ذاته محلا للحوادث وهو محال وأجيب عنهما بانهما صفتان
قديمتان مستعدتان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثاني السمع والبصر تأثر
الخامسة أو ادراك مشروط به وهما على الله تعالى محال وأجيب بمنع الصغرى ﴿ أقول الفصل الثاني في سائر
الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات
آخر الخامسة في التكوين السادس في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه
تعالى بجميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حجة الاسلام والكعبى وأبو الحسين البصرى السمع
والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور ومن أصحابنا ومن المعنزة والكرامية
هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دللت الجميع السمعية على انه تعالى بجميع
بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يبصر فالحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها
بالمقتضى السالم عن المعارض واذا كان سمعيا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدها ولها اعلم
أن العقل دل على استحالة ادراكه تعالى باللات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون
باللات جسمانية فيكون واجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحنكيا والى صفة أخرى
غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون باللات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه
سمعيا بصيرا واستدل على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقرير الدليل أنه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لولم يتصف
بها اتصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف البارئ تعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال
قال المصنف وهذا الاستدلال اقناعى لانه متوقف على أن كل شى يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم
الاتصاف بهما نقص وللخصم أن يمنع المقتضى اما الاول فلان حياة الله تعالى مخالفة للحياة انما الاختلافان
لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيانهما متحدة للسمع والبصر كون حيانه تعالى
كذلك سلما ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حيانه وان كانت متحدة للسمع والبصر لكن حقيقة تعالى غير
قابلة لهما كما أن الحياة وان كانت مصحصة للشهوة والفرقة لكن حقيقة غير قابلة لهما فذلك ههنا سلما
أن ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز أن يكون حدها موقوفا على شرط متمنع التحقق في
ذات الله تعالى وأما الثانية فلا نسلم أن عدم اتصاف الحى بهما نقص قوله لولم يتصف بهما اتصف بضدهما
ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشى عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول أن سمعه وبصره ان كانا
قديمين لم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله حادث ببيان الملازمة
أن السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر فلو كان السمع والبصر قديمين كان المسموع والمبصر
قديمين أيضا وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى
لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت أن ذاته تعالى يتمنع أن تكون محلا للحوادث وأجيب

عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان الممتصفت بهما الادراك المسموعات والمبصرات
وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم
قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر نائرا لحاسة عن المسموع والمبصر
أو ادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثير الحاسة عنهما وكل منهما على الله محال فلا يكون سمعيا صير
وأجيب بمنع الصغرى فاننا لا نسلم ان السمع والبصر هما نائرا لحاسة عن المسموع والمبصر أو ادراكا
مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما **قال** ((الثاني في الكلام
نواثر اجماع الانبياء عليهم السلام وانفاذهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف
على كلامه تعالى فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة
والكرامية أو بغيره خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارة المختلفة المتغيرة
المغايرة للعلم والارادة لانه تعالى قديم خالفه ما فانه تعالى أمر بالهيب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن و
امتناع ارادته لما يخالف علمه محال والا طناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب عن
نظر العقول **أقول** المبحث الثاني في الكلام نواثر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم وانفاذهم
على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام
اذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير أن يتوقف العلم بصدقهم على
كلامه تعالى فيجب الاقرار بكلامه تعالى وانفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى
واختلفوا في معناه وانفق أصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لان
الاصوات والحروف محدثة ويمتنع أن يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام
الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف ولا صوت يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجد الحروف واصوات ذالقة على معان مخصوصة في اجسام
مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارة المختلفة المتغيرة المغايرة للعلم
والارادة فانه تعالى أمر بالهيب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته تعالى بما يخالف علمه لانه لو
أراد ايمان أي اهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه
لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيسه
قال المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب عن نظر العقل **قال** ((فرع
على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق فان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال **أقول** هذا
فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى
محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وفيها عيب لا وان كان سمعيا يلزم الدور أجيب
بان الحسن والنقص بهذا المعنى عقلي لا ينزع فيه أحد والاولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في تعليمه **قال** ((الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته ونفاه القاضي
وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا كان باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وبان كونه
باقيا لو كان بقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير وهذا خلف احتج الشيخ بان الشيء حال
حدوثه لا يكون باقيا ثم يصير باقيا والتبديل والتغير ليس في ذاته تعالى ولا في عدمه ووقوع بالحدوث واعلم
ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد
عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج **أقول** المبحث الثالث
في البقاء ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى فيبقى القامى أبو بكر
الباقى لاني وامام الحرمين والامام فخر الدين الرازي البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان

بأقيا بالضرورة وأن كان بأقيا ببقاء آخر لزم التسلسل وان كان بأقيا ببقاء الذات لزم الدوران كان البقاء بأقيا
بنفسه والذات بأقيا بالبقاء مقتقرة اليه انقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبأن كونه تعالى بأقيا لو
كان ببقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هذا خلف بيان الملازمة أنه تعالى لو كان
بأقيا ببقاء قائم به تعالى ولا شأن ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره هذا
خلف استيعاب الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن بأقيا ثم صار بأقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان
ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل أن يصير بأقيا فتعين أن
يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحديث فانه لو كان بحيث يلزم أن
يكون الحادث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا بالحديث صفة زائدة لكن قد عرفت ان
الحادث ليس وصف ثابتا زائدا ثم قال المصنف المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول
من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزمان
وقد عرفت ان امتناع عدمه ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج
قال ((الرابع في صفات آخر أثبتنا الشيخ وهي الاستواء والسد والوجه والعين لظواهر الواردة
بذكرها وأولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء بالسد القدرة وبالوجه الوجود بالعين
البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى)) أقول المبحث الرابع في صفات آخر
أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراى السبعة
الحياة والعلم والقدرة والارادة والجمع والبصر والكلام أو الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشيخ
أبو الحسن الأشعري أثبت صفات آخر اثبت الاستواء صفة أخرى والسد القدرة والوجه صفة
وراء الوجود والعين صفة أخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع على أعيني واحتج من حصر
الصفات في السبعة أو الثمانية بأنهم مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بعرفه جميع الصفات وهي
لا تنبسط الا طريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص وهذا ان الطريقان
لا يدلان الاعلى هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج باننا نسلم أن الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن
النقائص لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولكن لا نسلم
أن لا طريق انما في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق آخر
في اثباتها وانما أثبتنا الشيخ لو ردد النصص بهم او كونها غير مرادفة لاسائر الصفات والباقيون أولوا
الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء بالسد القدرة وبالوجه الوجود بالعين
البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال
((الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد
أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلقة بامكان الشيء والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا
يكون بالغير والتكوين هو المتعلق الحالى ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا
أن يقول له كن فيكون)) أقول المبحث الخامس في التكوين بل بعض الحنفية التكوين صفة قديمة
تغاير القدرة والممكن حدث قال الامام القول بان التكوين قديم أو محدث يستدعي نصورا مما يمتنه فان
كان المراد به نفس مؤثرية القسرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المتسببين فيلزم من حدوث
الممكن حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرية في وجود الانفة فهي عين القدرة وان أردتم به
أمر اثنائين فهو قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكن
الشيء والتكوين مؤثر في وجوده أجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كونه المقدور
ممتنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرا

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو أنتمنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور أن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثاليين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بآثار على المقدور الواحد وهو محال وإن كان على سبيل الوجوب استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور ومن الله تعالى فيمكن أن الله تعالى موجب بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق والقدرة تنافي هذه الصحة فإن الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم أن الحنفية إنما أخذوا التكوين من قوله تعالى إنما أمرنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على التكوين وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع واليجاد والخلق ألفاظا مشتركة في معنى وتبين بعمان والمشتراك فيه كون الشيء موجودا من العدم مالم يكن موجودا وهي أخص تعلقات القدرة لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل في الوجود منها وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة وأما دعاء أنهم قالوا القدرة مؤثرة في إمكان شيء فليس بصحيح إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين معا والالتكوين يقتضيه وانقول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله إن كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لأن ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسبقا يعني إذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا يعني أنه كان واجبا قبل أن يخلقفه قوله إن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود لا ترفه وعين القدرة بخوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات أنزاهة فيكون موجودا ولا يلزم من إثبات التكوين جميع المثاليين لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق أن القدرة والإرادة مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر ولا حاجة معهم إلى إثبات صفة أخرى ﴿السادس في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للامعة منزلة من غير ارتسام أو اتصال شعاع به وحصول مواجهة خلافا للشبهة والكرامية أما الأول فيدل عليه وجوه سمعية أربعة الأول أن موسى عليه السلام سأل الربوبة فلو استحال لكان سؤاله جهلا أو عبثا الثاني أنه تعالى علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذلك المعلق به الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمح وبون أما الثاني فالتقدم عن الجهة والمكان واستدل بأن الجسم مرئي لا نأزى الطويل والعريض والطول ليس بعرض إذ لو كان عرض المكان قيامه ما يجوز واحد فيكون أكبر مقدار فيه تقسيم أو با أكثر فيقوم الواحد بمعدده وهو محال والعرض أيضا مرئي فالمصحيح مشترك وهو أما الحدوث أو الوجود الأول عديم فتعين الثاني واعترض عليه بأن التأليف عرض والصحة عديمة فلا تحتاج إلى سبب وإن سلم فلان سلم وجوب كونه مشتركا وجوديا فإن المختلفين قد يشتركان في أثر واحد والصحة لما كانت عديمة جاز أن تكون علة لعدم وإن سلم فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لقوات شرط أو وجود مانع) أقول المجتبى السادس في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للامعة منزلة من غير ارتسام صورة المرئي في الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي وحصوله مواجهة خلافا للشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لا باعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئي في الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي عند المواجهة فهي حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع منه

الرؤية بمعنى أما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيديل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا وعييا وللخصم أن يقول سؤال موسى عليه السلام عن اسان قومه بدليل قوله حكايه عنهم ان يؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الصاعقه وقوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام أنهم لما كانوا يفعل السفها منا وقوله تعالى فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أن الله جهره الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذلك المعلق باستقرار الجبل أيضا ممكن فالرؤية ممكنة قبل لانسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن بل على أمر مستحيل لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان ان دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل أي لو صار مستقبل في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقبل في الزمان المستقبل والاول وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به عليه العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط يتم به عليه العلية ولم تحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا ان الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال والتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط وأجاب الامام باننا لما ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل وأما مقتضى لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذا قدر المذكور في الآية منشأ لصفة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصفة قبل عليه ان المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقرار مكانه لصفة السكون التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وذلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صفة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج أن النظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب واردة المسبب من أحسن وجوه المجاز قبل النظر لا يدل على الرؤية وهذا يقال نظرت الى الهلال فلم أراه فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم تنعين الرؤية للارادة بل يحتمل أن يكون المراد غيرهما على ان له تأويلا آخر وهو أن يحتمل الى على واحد الا لا، وحينئذ يكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة أي منتظرة أو يحتمل على حذف المضاف وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة قبل التأويل بان بطلان أما الاول فلان الانتظار سبب النعم والالية مسوقة لبيان النعم وأما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحتمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اصحاب الرؤية لاحتالة كان اضممار الثواب اضممار الزيادة من غير دليل فلا يجوز أجيب بان الآية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة الاستقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ بأسرة تظن أن يفعل بها فافرة أي تظن أن يفعل بها فعل هو في شدته وظاعته فافرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فعل بها الفاقة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تبين وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بشارة الوجه أي شدة عيوسه كانتظار عقاب الملك اذا تبين عقابه ولا يحتاج الى اضممار لرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا

لوصوله من الذم لما بينا الرابع قوله تعالى كلاً منهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج
 انه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى كلاً منهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل
 على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والالم يكن في الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بانهم
 عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذالم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه وأما الثاني وهو
 ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي في الغير أو اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت
 انه تعالى مقدس عن الجهة منزّه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدليل
 مزيف أما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لا مانع الطويل والعريض والطول المرئي ليس
 بعرض لانه لو كان عرضاً لكان قائماً بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة
 بالفعل فالطول إما أن يكون قائماً بجزء واحد من الأجزاء التي تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء
 أكثر مقداراً مما ليس بطويل فيكون قابلاً للقسمة فيكون جسماء هذا خلاف وأما أن يكون قائماً
 بأكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض كاللون أيضاً مرئي فالعرض
 والجوهر يشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين
 الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما إلا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعالية لان الحدوث عدمي لانه
 عبارة عن كون الوجود مسبباً بالعدم والعدم لا يصلح للعالية فتعين الوجود فالوجود هو المصحح للرؤية
 والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في لواجب فتصح رؤيته واعترض
 عليه باننا لا نسلم ان الطول مرئي بل المرئي تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم
 بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية
 عدمية والعدم لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب كون
 السبب مشتركاً وجودياً فان الشئين المختلفين قد يشتركان في أثر واحد بالنوع - لما ان السبب يجب أن
 يكون مشتركاً كما لا يمكن لان لم ان الحدوث لا يصلح للعالية قولكم لان الحدوث عدمي - لم قولكم والعدم
 لا يصلح للعالية فلنا ممنوع لان العدمي يصلح لان يكون علة للعدم وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز
 أن تكون معلولة لا مر عديم بخاز ان يكون الحدوث وان كان عدمياً علة لصحة الرؤية التي هي عدمية
 وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصفة فلم لا يجوز أن
 يتمتع رؤيته تعالى لقوات شرط أو وجود مانع فان الانزكا يعتبر في تحققه حصول المقضي يعتبر أيضاً
 وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية وبما
 يحققه ان الحياة معصية للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصحهما اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ
 أو ان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق أو ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز في
 هذه المسئلة ذلك أيضاً قال (احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وأجيب
 بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة تفهم مطلقاً وبان معنى الآية
 لا تدركه جميع الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض الثاني قوله تعالى ان تراني وكلمه ان لتأيد النفي
 وأجيب بالمنع الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً لا آية نبي الرؤية في رقت الكلام
 فتمتنع في غيره لعدم القائل بالفصل وأجيب بان الوحي كلام سمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوباً عن
 السامع أو لم يكن الرابع سيجانه استعظم طلب رؤيته ورب الوعيد والذم عليه فقال فقد ساءوا
 موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقاءنا لانه
 وأجيب بان الاستعظام لا جيل انهم طلبوا ذلك تعساً وعناد الخامس ان الابصار في الشاهد يجب اذا
 كانت الحواس ساجدة والشئ جائر للرؤية ومقابل للرأى كالجسم الهادى له أو في حكمه كالاعراض القائمة

بهر الصورة المحسوسة في المرأة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب والال
 طاف أن يكون بحضور تناجيل شاهقه لانراها والستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى وسلامة
 الحاسة حاصلة الا أن فلو صح رؤيته وجب أن نراه الا أن لا يلزم باطل فالمرزوم مسئله وأجيب بان
 الغائب ليس كالشاهد فلهذا رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل الا أن أول تمكن واجبة الحصول عند
 هذه الشرائط السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع في الرأى
 وأجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها باطلة لاختلاف العقلاء فيه والنقض ببصار الله تعالى ايانا
 أقول احتجت المعتزلة بوجوه ستة الأول قوله تعالى لا تدركه الابصار والاحتجاج بها من وجهين الأول
 ان ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ
 وكيل لا تدركه الابصار وما بعدها هو قوله تعالى يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير مدكور في معرض
 المدح فوجب أن تكون هذه الآية أيضا مدحا والقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستحسن كما
 يقال فلان أجل الناس وأكمل الخبز وأفضل الناس وإذا كان نبي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته
 نقضا والنقض على الله تعالى محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضى أن لا تدركه الابصار
 في شئ من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من
 القولين في تكذيب الآخر وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه
 الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصروا حسدا وبصران
 اذ لا قائل بالفرق وأجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو رؤية الشئ من جميع جوانبه لان أصله من
 اللعوق والاحاطة انما تتحقق في المرئى الذى له جوانب فمعنى الآية نبي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم
 من نبي الرؤية على سبيل الاحاطة نبي الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة أخص من الرؤية
 مطلقا ولا يلزم من نبي الخاص نبي العام وأجيب أيضا بان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان
 الابصار جميع معسرف باللام مفيد للعموم فلا ينافى ادراك بعض الابصار ورود الجواب الاول بان قوله
 الادراك رؤية الشئ من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون أدركت النار وأدركت الشئ ولا
 يريدون به رؤيته من جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نبي الادراك بالابصار الذى من
 شرطه ارتسام الشئ أو خروج الشعاع ولا يلزم منه نبي الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين
 الشئين من غير حصول أحدهما الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام ان ترانى وجهه الاحتجاج به ان
 كلمه لن تأبدا لنبي بدليل قوله تعالى قل لن تتبعوني فتنى الرؤية على التأبىدى حق موسى عليه السلام
 فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق وأجيب بالمنع باننا لا نسلم أن كلمة لن تأبدا لنبي بل لنأبدا لنبي
 بدليل قوله تعالى ولن يمتنوه أبدا بما قدمت أيديهم فانه قيد بقوله أبدا ومع هذا لم يستلزم تأبدا لنبي
 لانهم يمتنونه في الآخرة على ان نبي الرؤية على التأبىد لا يقتضى نبي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما
 كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى الا آية وجهه الاحتجاج به
 أنه تعالى نبي الرؤية وقت الكلام فانه تعالى نبي التكليم الاعلى أحد الوجوه الثلاثة الوحى ومن وراء
 حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية أما الوحى فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند
 الرؤية وامان وراء حجاب فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية وأما ارسال الرسول وابعائه فانه يدل على
 عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية وإذا ثبت نبي الرؤية وقت الكلام فمتنى الرؤية في غير وقت
 الكلام اذ لا قائل بالفصل وأجيب عنه باننا لا نسلم انه نبي الرؤية وقت الكلام قولهم لانه نبي التكليم الا
 على أحد الوجوه الثلاثة فلما سلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحى فلا يكون
 مشافهة ممنوع لان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع أو لم يكن الرابع أنه
 تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تدركوا وجوهكم حتى
 تروا ربكم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ

من السماء فقدسوا لواء موسى عليه السلام أكبر من ذلك فقالوا آزرنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وهم وعدوا عتوا كبيرا أي قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن النبي عليه السلام مرسل أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في أنفسهم بظلمهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا أي طغوا واطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى وإذا قلتم يا موسى لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون فثبت أن طلب الرؤية يترتب عليه العقاقير والذم فلا تصح الرؤية وأجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية نعتنا وعتاد الانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله تعالى في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى فإن الاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجلالة بشهادة أنه تعالى ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا أي في الآخرة فدل على أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والالجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى الخامس ان الابصار في الشاهد أي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية أحدها أن تكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائزا للرؤية فان ما يمنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو كون المرئي في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابلة كالصورة المحسوسة في المرأة المقابلة للرائي فانها الكون القائمة بالمرأة المقابلة في حكم المرأة ورابعها أن لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها أن لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها أن لا يكون في غاية اللطافة وسابعها أن لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة اننا لا نبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط ونبصره اذا حصلت هذه الشروط والآي وان لم تجب رؤية الشيء اذا حصلت هذه الشروط جاز أن يكون بحضورنا جبال وأشخاص لانراها والشروط الستة الأخيرة أي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة وحيز والله تعالى منزله عن الجهة والحيز بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلورؤيته وجب أن نرى الله تعالى للحصول الشرطين والالزام اطبل فالمرزوم مثله وأجيب بان الغائب عن الحس وهو الله تعالى ليس كاشا هاد فله عمل رؤيته تعالى ونوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلفه الله تعالى في الابصار تقوى به على رؤيته أو بانه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجود معدات السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لان المقابل والانطباع مستلزمة للجسمية والله تعالى منزله عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي وأجيب بمنع الكبرى باننا لانعلم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضرورة وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى انا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع ﴿الباب الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل الاولى قال الشيخ ان أفعال العباد كلها ارفعه بقدرته الله تعالى مخلوقه له وقال القاضي كونها طاعة معصية بقدره العبد وقال امام الحرمين وأبو الحسين والحكماء احوال واقعة بقدرته خلقها الله تعالى في العبد وقال الاستاذ المازني الفعل مجموع قدرته الله تعالى وقدره العبد وقال جهور الممتزلة زعموا جدد فعله باختياره ومنعوا جوده الاول ان الترتيب ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبورا لاختياره وان لم يمنع

احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر الثاني أنه لو أوجد فعله
 باختياره كان عالميا بتفاصيله فيجيب بالسكنات المتخلة للحركة البطيئة ويعرف أحياءها الثالث لو اختار
 العبد وناقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بالمرجح فان قدرته تعالى وان كانت
 أعم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء أقول بما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث
 في أفعاله تعالى وذكر فيه ست مسائل الاولى في أفعال العباد الثانية في أنه تعالى مرید للكائنات
 الثالثة في التحسين والتفجيج الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان أفعاله لا تعلل
 بالاعراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ أبو الحسن الأشعري ان أفعال
 العباد كلها واقعة بقدره الله تعالى مخلوقة له تعالى ولا تأثير لقدره العبد في مقدوره أصلا بل القدرة
 والمقدور واقعان بقدره الله تعالى وقال ناقض أبو بكر ان ذات الفعل واقع بقدره الله تعالى وكون
 الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كزننا صفات للفعل تقع بقدره العبد وقول امام الحرمين وأبو الحسين
 البصري والحكمان ان أفعال العباد واقعة بقدره خالقها الله تعالى في العبد فإنه تعالى يوجب في العبد
 القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفهراني
 المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدره العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجب فعله باختياره لا على نعت
 الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا
 فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لا ممتنع ترجيح
 أحد طرفي الممكن لا المرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم
 فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون
 معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها وجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة
 فتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير منافي لاستواء الطرفين
 بالقياس الى القدرة وحدها وينتدح امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم
 الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا أوجب بان هذا
 الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري ايس قولنا ان المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر
 المعتزلة لا في ابطال قول أبي الحسين الثاني لو كان العبد موجد الفعله باختياره كان عالميا بتفاصيله اذ لو
 جاز لايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان انقصه ذلك لا يكفي في
 حصول الجزئي لان نسبة الكل الى جميع الجزئات على السواء فليس حصول بعضها أولى من
 حصول بعض آخر فيجب أن يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت أنه
 لو كان موجد الفعله باختياره كان عالميا بتفاصيله فيكون العبد محييطا بالسكنات المتخلة للحركة
 البطيئة وعرف أحياء السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض
 الأحياء والحركة في بعضهما مع انه لا شعور له بالسكنات ولا بأحيائها قيل لايجاد لا يستلزم علم
 الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لا يستدلون لايجادا عليها بل بأحكام الفعل
 واتقانه نعم لايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة عنهما مع قتران
 القصد بهما تكون معلومة لتعالى سبيل الاجل أوجب بان الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة
 من الفاعل بانه مستدل والاختيار وجب أن يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي
 ويلزم انه لو كان موجد الفعله باختياره لكان عالميا بتفاصيله لكن لهم أن يعوا بطلان اللازم فان
 العبد عالم بتفاصيل أفعاله امكن لم يبق العلم انتقص الى على ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض
 مراده مراد الله تعالى بان أراد العبد نفسه كين جزم وأراد الله تعالى تحريكه فاما أن يقع مراده فما يلزم
 جزم التفويضين أو لم يقع مراد واحد منهما فإلزم رفع التفويضين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر فيلزم

الترجيح بالمرجح لان قدرته تعالى وان كانت أعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحدة حقيقة لا يقبل التفاوت فاذا قدرتان بالنسبة الى اقتضا وجود هذا المقدور على السوية غما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقع قدر قادر على حركة شاقة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لسكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضا الضعف بما يقع قدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي والقوي يقدر على ما يقع عليه من ذلك الفعل وهو لا يقع قدر على منع القوي وهذا الدليل مأخوذ من دليل التماثل في ابطال كون الاله أكثر من واحد وهذا يقتضي لان الالهة تفرض متساوية في القدرة بالانفوار وههنا لا يتمشى ﴿ قال ﴾ احتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لوجب نكاحه وأجيب بأنه مشترك اذا لما موربه عند استواء الدواعي ومروجية داعية ممتنع وعند رجائه واجب وأيضا ان كان معلوم ان وقوعه واجب وقوعه وان كان معلوم الا وقوعه ممتنع ومع هذا فان الله تعالى عما لا يسئل عما يفعل وأما الثاني فن وجوه الاول الآيات التي أضافت الأفعال الى العباد وعلقها بعشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم هم يل سوات لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سو يجزبه كل امرئ بما كسب رهين فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فن شاء ذكره لمن شاء متمكن ان يتقدم أو يتأخر وعرض بنحو قوله تعالى خالق كل شئ والله خلقكم وما نعم عليه ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والملاح والذم عليها وهي أكثر من أن تحصى وأجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبله والاعمال امارات ويترب الثواب والعقاب عليهم امن حيث انها معرفات لا موجبات الثالث اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى كتابة عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس سبحان اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي ورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وظواهره الرابع الآيات الدالة على ان أفعاله تعالى لا تنصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومارك بظلام للعييد وما ظلمناهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وأجيب بان كونه ظلما اعتبار بعرض لبعض الأفعال بالنسبة الى المناقص وممكنوا واستحقاقا وذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن البارئ تعالى مجردا عن هذا الاعتبار وأما في الاختلاف والتفاوت فعن انقارآن وخلق السموات اذا الكلام فيهما ﴿ أقول احتجت المعتزلة على ان أفعال العباد باختيارها بالمعقول والمنقول اما الاول أي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا أي متمكنا من الفعل أو الترك لوجب نكاحه لانه حينئذ تكون أفعاله جارية مجرى أفعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء انفقوا على ان التكليف ليس بترجيح وأجيب بأن ما ذكرتم مشترك للزمام لو جهين أحدهما ان الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقع التكليف به وثانيهما ان الفعل المأمور به ان علم الله وقوعه وحب وقوعه وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقع التكليف به وأما الثاني وهو المنقول فن وجوه الاول الآيات التي أضافت الأفعال الى العباد وعلقها بعشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم وقوله تعالى فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فن شاء ذكره وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك ان الله لم يكن مغيبرا عنه ها على قوم حتى

يغير وإما بأنفسهم وقوله تعالى بل سألناكم أنفسكم أمر أخصر جيل وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل أخيه وقوله تعالى من يعمل سوء فيجزيه وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر وعرض المنقول بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بخالق الله تعالى نحو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشأ الله يضله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والممدح والمذم عليهم نحو قوله تعالى ليوم تجزي كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون عما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزي كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الإحسان إلا الإحسان وقوله تعالى هل تجزون إلا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله تعالى ومن أعرض عن ذكرى وقوله تعالى أولئك الذين أشترى الحياة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد إيمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهي أكثر من أن تحصى وأجيب بأن المنقضي للثواب والممدح والعقاب والذم انما هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى وأما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى وأما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جيلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهدته وقوله عليه السلام السعيد من سعدني بطن أمه والشقي من شقي بطن أمه والأعمال الصالحات امارات للسعادة والأعمال السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الأعمال الصالحات والعقاب على الأعمال السيئات من حيث ان الأفعال معروفة للثواب والعقاب لاموجبات اثبات الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعرض بقوله تعالى عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتمهدي من تشاء ونظائرهم نحو قوله تعالى من يشأ الله يضله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى لا تنصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت أما الظلم فللقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ركب بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم وأما الاختلاف فللقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وأما التفاوت فللقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وإذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتهية عن أفعال الله تعالى لزم أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله لان أفعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأجيب بان ما ذكر من الآيات لا يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى أما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبارا عارض له بالنسبة اليه ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز أن لا تكون الأفعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالمالك لكل الاشياء بالاستحقاق وتكون متصفة بالنسبة اليه القصور مالم يكن أو قصورا استحقاقا وتكون الفعل ظلما بالنسبة اليه لا يمنع صدور أصل الفعل عن البارئ تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في أن الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة اليه وأما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الآيتان فعن القرآن وخلق السموات والأرض والقرآن وخلق السموات والأرض الذي يدل عليه الآيتان لا يمتنع لاني لا نفي للاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت ﴿واعلم ان أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما تزاوله وبين ما تجده من الجمادات وذاتهم قائم أبرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطابقا جروا بينهما وقالوا الأفعال واقعة بقدره الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صهم العز قاله يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل لصعوبة هذا المقام أنكر السالف على المناظرين فيه﴾ أقول اعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما تزاوله أي بانه من الأفعال الاختيارية وبين ما تجده من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهية ان

مدخلا في الاول دون الثاني وذادهم أي منهم - وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شئ
 أي منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدره الله
 تعالى وكسب العباد على معني ان الله تعالى أجرى عاقبة بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يتخلق الله
 فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يتخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد
 كما وجد فعله وان لم يكن موجودا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المصنف رحمه الله وهذا أيضا
 مشكل فان تصميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا واصعبوه بهذا
 المقام أنكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب تؤدي المناظرة ان رفع الامر والنهي
 والشرك بالله تعالى وقال أهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الامرين فهذا هو
 الحق وتحقيقه ان الله يوجب القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان يكون
 للقدرة والارادة لذاته ما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل يتخلق الله تعالى اياهما على هذا
 الوجه ثم يقع الفعل بما فان جميع المخلوقات يتخلق الله تعالى بعضها بالواسطة وبعضها بواسطة وأسباب
 لا بان يكون الوسائط والأسباب لذاته ما اقتضت أن يكون لهما مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله
 تعالى في العبد وجعلها بحيث لهما مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى
 ومقدورة للعبد بقدره خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل والاولى أن يسلك في هذا
 المقام طريقة الساف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى ﴿ قال ﴾ الثانية انه تعالى يريد
 للكانات من الخير والشر والايمن والكفر لانه موجود لكل ومبدعه ولا نه علم من عوت على كفرة
 عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لا يمكن انقلاب علمه جهلا فلا تتعلق الارادة به احتجت المعتزلة بوجوه
 الاول أن الكفر غير مأور به فلا يكون مرادا اذا الارادة مدلول الامر أو لمزومه الثاني لو كان الكفر
 مرادا لوجب الرضا به والرضا بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا لكل الكافر مطيعا بكفره لان
 الطاعة تخصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة وأوجب
 بان الامر قد ينفلت عن الارادة كما هو المختار والرضا انما يجب بالقضاء دون المقصي والطاعة موافقة الامر
 وهو غير الارادة والرضا من الله تعالى ارادة الثواب أو ترك الاعتراض وقالت الحكماء الموجود اماخير محض
 كمال النسكة والا فلاك أو الخير فيه غالب والمقصي بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير
 لاجل النمر القليل شر كثير ﴿ أقول المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى هل هو يريد للكانات أولا
 فذهب الاشاعرة الى أنه يريد للكانات من الخير والشر والايمن والكفر والطاعة والمعصية والارادة
 تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة
 الى أنه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أولا ويريد الخير والايمن والطاعة وقعت أولا
 والارادة توافق الامر في كل ما أمر الله تعالى يريد واجتج المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول
 أنه تعالى موجود لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملة الشر والكفر
 والمعصية فيكون موجودا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما وجد بالاختيار يكون مريدا فانه
 تعالى مريدا لها ولقائل أن يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم
 الثاني انه تعالى علم من عوت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لا يمكن انقلاب علمه
 تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتمنا لا تتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل أن
 يقول وجود الايمان ليس بمتمنع بالنظر الى قدرة القادر ومتمنع بالنظر الى علمه فيجوز أن تتعلق ارادته
 تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لان من حيث انه متمنع وقيل أيضا ان العلم تابع للماعلوم لا موجب
 له ولا يكون تعلم موجب للكفر والمعصية فلا تتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة بوجوه
 أربعة الاول ان الكفر غير مأور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذا الارادة مدلول الامر أو مدلول الامر

ملزوم للإرادة مساومة لها لأن الطلب إما نفس الإرادة أو مشروط بالإرادة والإرادة شرط لا ينفك عنه وأياً ما كان يمنع انفكاك الأمر عن الإرادة فلا يكون مأموراً به لا يكون مراداً أو الكفر غير مأموراً به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به والملازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة أن الكفر حينئذ مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مراداً للكان الكافر مطيعاً بكفره والملازم باطل لأن الكافر رعاى بكفره بيان الملازمة أن الطاعة تخصبيل مراد المطاع فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعاً بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الإرادة فلو كان الكفر مراداً للكان الله تعالى راضياً به والملازم باطل وأجيب عن الأول بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة فلا يكون الأمر نفس الإرادة ولا مشروطاً به وذلك كما هو المختص بفران السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبيده ونهى عهدهم على ضرب عبيدهم من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد منه يمدعده بهصيان العبد أمره بمشاهدة السلطان فإنه يأمر العبد ولا يريد منه الايمان بالمأموراً به لأنه لو كان السيد يريد الايمان العبد بالمأموراً به لكان مراداً عقاب نفسه لأن السلطان نواهد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره والعاقلة لا يريد عقاب نفسه وقد أورد المعتزلة مثله على القول بأن الأمر طلب فإن العاقلة لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطاً بها لوقعت الأمور كلها والملازم باطل إما الملازمة فلان الإرادة هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الإرادة بالشئ تخصيصه بوقت حدوثه فإذا لم يوجد الشئ لم يخص بوقت حدوثه وإذا لم يخص بوقت حدوثه لم تعلق الإرادة به فيلزم من المقدمتين انه إذا لم يوجد الشئ لم تعلق الإرادة به ويلزم منه انه إذا تعلق الإرادة بالشئ وجد وعلى تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطاً به لا يلزم أن يكون المأموراً به لكونه مراداً موجوداً وأما بيان بطلان الملازم فلان من علم الله تعالى ان يموت على كفره مأموراً بالايمان ولم يقع الايمان منه وعلم ان مأورده المعتزلة على القول بأن الأمر هو الطلب ليس بوارد فإن العاقلة قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الايمان بخلاف السيد يجوز له ان يطلب من العبد المأموراً به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه أن يكون طالبا لعقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختاراً لوقوع المأموراً به بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد في طلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طالبا له المأموراً به مستلزماً لطلب عقابه والمعتزلة ان يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لان الإرادة هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل له عليه هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت و ارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لانكون الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت و ارادة التي هي عين الأمر أو شرطه هي الثانية ولا يلزم من كون المأموراً به مراداً بالإرادة الثانية وقوعه فإب الإرادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني أن المراد هو المقضى لا المقضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضى والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى ولما قل أن يقول قوا لكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى ايسر بمتقيد فإن القائل رضى بقضاء الله لا يريدانه رضى بصفات الله تعالى بل يريدانه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح ان يقال لرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة الله تعالى بالرضا بالكفر من هذه الحثية ليس بكفر وعن الثالث أن الطاعة موافقة الأمر والأمر غير الإرادة فان طاعة شخص المأموراً به لا تخصبيل المراد قيل لقال أن يقول الطاعة موافقة الإرادة الثانية إذا الأمر هو الإرادة الثانية أو مشروطاً بها وأجيب بأن الأمر غير الإرادة الثانية وغير مشروطاً بها لأن الأمر يوجد بدون الإرادة الثانية كما هو المختار وعن الرابع ان الرضا من الله تعالى ليس بنفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء

ارادة الفعل وقال الحكميم في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى الامور الممكنة في الوجود منها
 أمور يجوز ان يتعسر وجودها عن الشر أصلاً كالعقول التي لا تشتمل على أمر بالقوة وهي الخير المحض
 والمصنف أورد في المثال الملائكة والافلاك ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها اللاتمة بها
 الاوتى تكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها
 ولا تكمل معاونتها في تكمل الوجود الا ان تكون تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام
 حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود
 الشر وعدمه تنقسم الى مالاثر فيه الى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما الى ما يكون
 شراً على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالباً والى ما يتساوى الخير والشر فيه وإذا كان الوجود المحض
 الالهى مبدأ لفضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجباً فيضائه مثل وجود
 الجوهر العقلي وكذا القسم الثاني يجب فيضائه فان ترك الخير الكثير نحو زامن شر قليل شر كثر وذلك
 مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن أن تكون لها فضيلة الا أن تكون بحيث يمكن ان يتأدى
 أحوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأدى أحوالها وأحوال الامور التي
 في العالم الى ان يقع لها خطأ عقدها في المعاد أو في الحى أو فرط هيجان غالب عاجل من شهوة أو غضب
 ضار في أمر المعاد ويكون القوى المذكرة لا تغنى غناء ما يكون ذلك في أشخاص أقل من أشخاص
 المسلمين وأوقات أقل من أوقات السلامة ولان هدام معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض
 فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلاً مرضى به بالعرض ﴿ قال ﴾ (الثالثة في التحسين والتفجيع
 لا قبيح بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا
 غاية لفعله وأما بالنسبة الى ما لا قبيح ما نهى عنه شرعاً والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح قبيح
 في نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفة فاعلمه فيقبح من الله كما يقبح مناو كذا الحسن ثم ان منهم ما يستبد
 العقل بدركه ضرورة كانه نفاذ الغرق والهلكى وقبح الظلم أو استدلالاً كقبح الصدق الضار وحسن
 الكذب النافع ولذلك يحكمهم المتدين وغيره كالبراهمة ومنهم ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان
 وقبح صوم أول شوال قلنا المراد بالحسن والافق ان كان ما يكون صفة كمال كعلم أو نقص كجهل
 أو يكون ملائماً للطبيع أو منافراً له فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان ما يتعلق به في الابدان أو
 عقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف وقد بان ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله ﴿ أقول المسئلة
 الثالثة في التحسين والتفجيع التحسين هو الحكم بالحسن والتفجيع هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة الى الله
 تعالى أما بالنسبة الى أفعال نفسه فلا تفاق العقلاء على ان يفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح اذ كونه نقصاً
 والنقص على الله تعالى محال وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلا تفاق الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
 ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وأما بالنسبة الى ما لا قبيح ما نهى عنه شرعاً وهو مختص في الحرام
 ان أراد بالنهى نهى التحريم وان أراد بالنهى نهى التنزيه فالقبح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس
 كذلك أى ما ليس بنهى شرعاً ففعل الله تعالى والواجب والمنسوب والمباح وفعل غير المكلف حسن
 وكذا المكروه ان أراد بالنهى نهى التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو
 يكون لصفته لازمة لذاته أو بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح من الله تعالى كما يقبح مناو كذا
 الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته أو لصفته لازمة لذاته أو بوجه واعتبار ثم ان من الحسن
 والقبح ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانه نفاذ الغرق والهلكى والصدق النافع
 وكقبح الظلم والكذب الضار ويستبد العقل بدركه استدلالاً كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
 النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستبد العقل بدركهما انه يحكمهم المتدين أى المعترف
 بالنبوة المتعبد بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك أى لا يستبد العقل بدركه

لابان ضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فإن العقل لا يستدبره بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح بطلقان على أمور منها ما يكون صفة كمال أو صفة نقص ومنها ما يكون ملائمة للطبيع أو منافرة له ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فإن كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائمة للطبيع وبالقبح ما يكون منافرا للطبيع فلا خلاف في كونهم ماعقلين وإن كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله وإذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن أو القبح بحسب العقل فإن الأفعال الاضطرارية والانفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا ﴿ قال ﴾ (الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء إذا حاكم عليه ولا نهى له ولو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة أرجوا أمور منها اللطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ففعل هذا التقريب يمكنه أن يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعة ففعل تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ففعل هو حقه فله عفوها ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ففعل الأصلح للكافر الفقير لا يخلق ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك ﴿ أقول المسئلة الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء لأن الوجوب حكم والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولا نهى له ولو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وإن استوجب تركه الذم كان البارئ تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله فإنه لا يفتقد تخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة أرجوا على الله أمور منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا ما لا لطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الخلو فهو واجب على معن أن تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لأن التكليف واجب وهو لا يتم إلا باللطف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ففعل هذا التقريب يمكن الوجوب في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا على إيجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا وأما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاحلال فهو واجب على الله تعالى جزاء عن التكليف والطاعات ففعل تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة وأما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند المعتزلة بغداد ففعل العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر فله عفوها بل يحسن عفوها كافي الشاهد وأما الأصلح فوجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده عند المعتزلة بغداد ففعل الأصلح للكافر الفقير لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين وأما القبيح فوجب على الله تعالى أن لا يفعل القبيح عقلا لأن الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب أن لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فإنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى ﴿ قال ﴾ (الخامسة أن أفعاله لا تتعلل بالأغراض لوجوه الأول أنه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استوى بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضا داعيا إلى الفعل والالزام الاستكمال الثاني أن تحصيل الأغراض ابتداء مقدور والله تعالى لجعلها غايات عبث وهو يتنافى الغرض الثالث الغرض من

اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله لم يترك ان يكون الحادث حينئذ وان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وان وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض وانفق المعتزلة على ان أفعاله وأحكامه معالاة رعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال وأجيب بان العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان غيره فلا بد من تصويره أولاً وتقريره ثانياً أقول المسئلة الخامسة ان أفعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافًا للمعتزلة ولا كثر الفقهاء والغرض ما لا جله يصدر بالفعل من الفاعل واحتج المصنف على ان أفعاله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً لا بغيره واللازم محال بيان الملازمة ان كل من يفعل لغرض كان مستكماً لا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم أن يكون مستكماً لا بغيره لا نأقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً الى الفعل لا متناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة أولى بالنسبة اليه لم يستكمل بماء وأولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداءً مقدور الله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على إيجادها ابتداءً فتوسط الأفعال وجعلها أغايات يكون عبثاً والعبث محال لقوله تعالى أغضبتم انما خلقناكم عبثاً لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لا نأقول الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس الا افعال الله تعالى العبد هو مقدور الله تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لم يترك ان تكون الحادثة المعينة أيضاً حينئذ أي قبل ذلك الوقت لا متناع تأخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضاً لا متناع أن يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لم يترك ان يكون الغرض الاول أيضاً قبله وان لا يكون الغرض غرضاً وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض وانفق المعتزلة على ان أفعاله وأحكامه معالاة رعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال وأجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالاً بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره أولاً ثم تقريره ثانياً اعلم ان المعتزلة يقولون بفعل الحكيم لا يتخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل واللازم المترجح بلا مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالفصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهد بدون بفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى آخر الا بتحركه وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه وأهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يتصف بالقبح وكثير من الناقصين يعدهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يستعمل عياف فعلهم ولم وكيف قال ﴿السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في أفعاله ومع ذلك فالتفضل اغماض من يتصور له النفع والضرر واحتج من كرو التكليف بان العبد مجبور لما فيه قبيح التكليفه ولانه لو عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى عنه ولا غيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداءً فيقبح التكليف

وأجيب بان حاصل التكليف ايدان من الحق للخلق ينزل الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمه لا يطلب لميته ولا تسئل علمته يعترض ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴿١﴾ أقول المسئلة السادسة قالت المعترلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح فلنا مناه على القول بالحسن والتعجب في أفعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه أمور باطلة عندنا ومع ذلك أى مع تساميم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلطف بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة أعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في أفعاله لماهر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل أن يكون ذلك الغرض له تعالى لانه تعالى عن أن يكون الغرض له ويستحيل أن يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله تعالى قادر على تخصيص ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه حينئذ يكون توسيط التكليف عبثا وأجيب عنهم جاهلانه مبني على طلب الجمية وهو باطل لانه لا يجب أن يكون كل شيء معلالا والادكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا بالتمسك وأولى الامور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق ينزل الثواب وحلول العذاب على أصحاب الجنان وأصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا تسئل علمته وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴿٢﴾ قال ﴿٣﴾ الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وفيه ثلاثة أبواب الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه لا يتم الا بمشاهدة آخر من انشا جنسه ومعاوضه ومعاونته ويجرى بينهم ما فيهم ما يعين لهم ما يحتاجون اليه يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتياج الى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص باليات ظاهرة ومجربات باهرة تدعو الى طاعته وتحت على اجابته وتصدقه في مقامه بوعده المسمى به بالعقاب وبعد المطيع بالثواب وهو النبي عليه السلام ﴿٤﴾ أقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها واذكر فيه ثلاثة أبواب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة واذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المجزئات الثالث في نبوة نبيينا عليه السلام الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي فاعمل فاعمل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وحينئذ يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق فاصلة بغير الهمة وهو فاعل بمعنى فاعول والجمع انبياء وامامان النبي الذي هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبأ أى أخبر فالنبي من انبياء عن الله سبحانه وتعالى وهو فاعل بمعنى فاعل قال سيديويه ليس أحدهم من العرب الا ويقول نبأ مسيلة الكذاب بالهمة غيرة عنهم تركوا الهمة في النبي كتركوه في الذرية والخابية الا أهل مكة فانهم يهزرون هذه الاحرف ولا يهزرون في غير هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك في أنهم لا يهزرون في غير هذه الاحرف وجميع النبي نبأ قال الشاعر

يا خاتم النبلاء انك مرسل * بالخير كل هدى السبيل هذا

ويجمع ايضا على انبياء لان الهمة لما أبدل والزم الابدال جمع جميع ما أصل لاه حرف العلة كعبد وأعياد ونبأت نبأ من أرض الى أرض اذا خرجت من أرض الى أرض أخرى وهذا المعنى أراد الاعرابي

بقوله يا نبي الله أي الخارج من مكة إلى المدينة فأنكر عليه الهمة وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسول عن الله تعالى أنبياء أسكنهم طرق الهداية إليه هذا بحسب اللغة وأما الشريعة فذهب الحكماء إلى أن النبي من كان مختصاً بخواص ثلاث الأولى أن يكون مطلعاً على الغيب الصفاً جوهراً ونفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه الهوى والعنصرية القابلة للصور والمفارقة لى بدل الثالثة أن يشاهد الملائكة على صور متغيرة ويسمع كلام الله بالوحي وقد أورد على هذا أنهم إن أرادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبياً بالاتفاق وإن أرادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي إذا من أحد الأول ويجوز أن يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وأيضا النفوس البشرية كلها متعددة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاً والدكر فما جاز لبعض جاز أن يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وأيضا ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون مختصة بالنبي فانهم معترفون أيضا بأن مادة العناصر مطيعة للغير الانبياء وأيضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة لانهم منكرين للملائكة ولا يشبهون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مخرئية عندهم وفي هذه الابرادات نظرا لما الأول فلانهم أرادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم من غير عارض ولا شئ ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي وأما قولهم النفوس البشرية متعددة بالنوع فيجوز أن يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع أن يجوز أن يكون انتفاوت راجعا إلى استعدادات مختلفة بحسب أمر جهة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم أن كل واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية والمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يراد بالاعتراض وذهب الاشاعرة إلى أن النبوة موهبة من الله تعالى وزعمه منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده أرسلناك وبعثناك وبلغ عنا وأما بيان احتياج الإنسان إلى النبي عليه السلام على طريقة حكماء الاسلام فيبان بقول أن الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقل وحده بأمر معاشه لانه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعات ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج إليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها لافي مدة لا يمكن عادة أن يعيش تلك المدة وإن أمكن فهو عسير جدا فكان أمر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمساعدة آخر من بني جنسه ومعاونة وتجربان بينهما فيما يعينهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع بحيث يزرع هذا ذلك ويحجز ذلك لهذا ويحيط واحد للآخر والآخر يتخذ الأبرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم أمر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاونة ومعاونة فاذا الإنسان محتاج بطبعه في معاشه إلى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعاونة والمعاوضة ولذلك قيل الإنسان مدني بطبعه فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعاونة والمعاوضة لا يتم ولا ينظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشترط ما هو محتاج اليه ويغضب على من احسبه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لو احديست تدعى فواتها عن غيره فلهذا يؤدي إلى المزاينة والانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب على المزارح فيدعوشه وتغضبه إلى الجور والظلم على الغير ليستمد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل أمر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج إلى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنضم فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي أن يمتاز اشرارهم باستحقاق الطاعة لينقادوا بالقانون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومجرات باهرة تدل على انه من عند ربهم ونحت على اجابته ونصده في

مقالته ثم ان الجهو ومن الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشرع الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذ كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك انهم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يدونه أو يحفونه من اقوالهم واعمالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكاداتهم - ثم اغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم ممن يستحق الانتقام فيوصد الشارع المسمى بالعقاب ويعدد المطيع بالثواب فوجب ان تكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشئ من معرفة الله تعالى فوق معرفته انه واحد حق ليس كمثل شئ ولا يكلفهم ان يصمد قوا بوجوده - وهو - غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شياً من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا يخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون بقيمتها فلا يكون ثابته فينبغي ان يكون معه سبب حافظ للمعرفة وهو التدكير الجامع للتكرار وما اشتمل عليهم مما انما يكون عبادة مذكورة للمعبود ومتكررة في اوقات متتالية كالصلاة وما يجري مجراها فاذا ينبغي ان يكون الشارع داعياً الى التصديق بوجوده واحداً خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعده ووعد وثواب وعقاب آخر وبين والى القيام بعبادات يذكرفيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم - حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في أمور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة وعن التهيئات وانتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المماثلة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالوية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليلاحظ المملوكات الثلاث نذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم زبد للعارفين من مستعملها النفع الذي خصوا به فيما هم بولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابهم ترك عجايبه ثم اقم واستقم ﴿ قال ﴾ (الثاني في امكان المجيزات المجيزة امر خارق للعادة من ترك أو فعل متعدي على وفق دعواه بعد ادعاء النبوة لاقبلها مثل ان يسكن عن القوت مدة غير معتمدة لا يجذب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت عن افعالها فلم يتحمل منه ما يتحمل من غيره فاستغنى عن البدن كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك واليه الاشارة في قوله عليه السلام لست كاحدكم آبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وان يخبر عن الخيب بان يقع له في البقطة ما يقع له في النوم فتتهمل نفسه بقوتها ونقاؤها عن الشواغل البدنية باللائكة العظام فتنتقش بما فيها من الصور الجزئية الواقعة في عالمنا فانما اسباب وعمل لوجوداتهم مدركة لذواتها ولما يتوقف عليها فينتقل منها الى القوة المقبولة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي ورعائه لمق ويشهد الاتصال فيسمع كلاماً من منظوم ومن مشاهد يتخاطبه ويشبه ان يكون نزول الكتب بهذا الوجه أو يفعل ما لا ينبغي به منه أمثاله مثل ان الماء من جريانه وتغيره عن خلال أصابعه وبنائه وذلك بان يسلط الله على مادة الكائنات فتتصرف بمنع نفسه فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأى الحكماء وأما على رأينا فآلته سبحانه وتعالى قادر أن يخص من يشاء من عباده بالوحي والمجيزة وارسل الملك اليه وانزال الكتب عليه ﴿ أقول المبحث الثاني في بيان امكان المجيزات المجيزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالهتدى مع عدم المعارضة وانما ذكر أحد الامرين لان

المعجزة كما تكون اتينا بغير المعتاد قد تكون منعاً عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليميز به المدعى عن غيره وانما قلنا موقرون بالتحدى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ولتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا بارئته في فعل ونازعته في الغلبة والارهاص احداث ما عوارق للعادة يدل على بعثته نبي قبل بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرف الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيه وانما قال مع عدم المعارضة ليميز عن السحر والشعوذة مثال المنع عن المعتادة مثل أن يسكن عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا يمكن وبما أنه مسبق بذكر مقدمة وهي ان كل واحد من النفس والبدن يتفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقد يهبط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس فان كثيراً ما يتبدى فيعرض في النفس هيئة ما عقلية فيمنقل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء أنظر أنك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشع جلدك ويقف شعرك واذا أحسست بشئ من أعضاءك شيئاً أو تخيلات أو اشتميت أو غضبت ألفت العلاقة التي هي بين النفس وبين هذه الفرع هيئة في النفس حتى يعقل بالتكرار اذا نابى عادة وخلقاً يتمكنان من النفس تمكناً للملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلق النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتاجت النفس الى هذه القوى أو لم تحتاج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاذا اشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدر واستتباعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتخل منه ما يتخل من غيره فاستغنى عن البديل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل المواد الموجودة بتحليل المواد الرديئة المحفوظات المواد الموجودة قليلة التحال غنية عن البديل فلم يطلب الغذاء فرجاً انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك وقعت الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم أبيت عند ربي يطعني ويسبقني واعلم أنه لم يقع التحال في حال انجذاب النفس الى جناب القدس الاقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعزى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك في المريض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فلام توجه الى جناب القدس مالمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة الموجودة وزيادة أمرين فقد ان سوا المزاج الحار المحلل وفقد ان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو اسكون البدن من حال حركات البدن وذلك نعم المعين والمتوجه الى جناب القدس أولى بالمحافظة قوته مثال الايمان بغير المعتاد أن يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة أيضاً ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن أن يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما طلاعه على الغيب في النوم فيسدل عليه التجربة والقياس أما التجربة والتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب في حال المنام للناظر نفسه وانسمع وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر بشهادة ان به وائس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم الا أن يكون الشخص فاسد المزاج مخجل التحليل والتذكر وأما القياس فلان الجزئيات منتشرة في العالم العقلي نقشا على وجه كلى وفي النفوس الفلسفية نقشا على الوجه الكلى باعتبار ذات الان النفوس الفلسفية جواهر مفارقة غير منطبعة في مواد هابل لها مع الافلاك علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مراد الافلاك والحاصل أن للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشين

احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة
والنفس الانسانية أن تنقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعدادوزوال الحائل فلا يستكر أن
ينقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجازبة متنازعة فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن بعمله شغل النفس عن الحس الظاهر
فيكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس
الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس انظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية
التي يقتقر العقل فيها كثير الى آله وعرض ايضاً مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر
فيما تدركه بالحس انظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتجلى عن أفعالها التي لها بالاستعداد
أي التعقل واذا استمكنك النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة
ايضاً ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن النفس منه صار
في حكم المشاهدور بما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر ويغيب صورة الناقش في الحس المشترك
فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم كانه نقاش الفطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الجوالة محيطة دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حان ارتسامها في الحس
المشترك من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس الخارج أو ثباتها بعد زوال المحسوس
أو وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في
الحس المشترك من السبب الداخلي ان المبرسمين من المرضى والممرورين أي الذين غلبت المرة
السوداء على مزاجهم الاصل في قد يشاهدون صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس
خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن وهو القوة التخيلية المتصرفه في خزانة الخيال أو من سبب
مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي يتأدى التصور منها بواسطة الخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك
فالْحس المشترك قد ينقش فيه من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم أي الصورة التي يتعلق بها
أفعال هاتين القوتين فان التخيلية اذا أخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من
الصور في الحس المشترك كما كانت الصور ايضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وهذا قريب مما يجري بين المرآة والمقابل للصواري عن الانتقاش في الحس المشترك شاعلان
حسي خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجة عن قبول الصور من المسبب
الباطني كان الحس الخارج بسبب الحس المشترك بزا عن التخيلية ويغص به غصبا وعقلى باطن أو
وهي باطن يضبط التخيل عن الاعتماد أي العمل مع اضطراب متصرف فيه بما يعنيه من الامور
المعقولة أو الموهومة فتشتغل التخيلية بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا تتمكن التخيلية
من النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن أحد الشاغلين
الحسي الخارج أو العقلي الباطن أو الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فرجع شاغل الاخر عن
انضبط فرجع التخيلية الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة
والنوم شاغل للحس الظاهر شغل الظاهر او قد تشتغل النفس في النوم بما انجذب الى جانب الطبيعة
المستهممة للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما أن النفس
للم تجذب الى الطبيعة بل أخذت في شأنها الشاغلها الطبيعية فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر
البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتجذب طبيعتها الطبيعية والثاني أن النوم بالمرض
أشبه منه بالنوم لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء أو
اصلاح أمور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشغولة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تفرغ

لفعلاها الخاص الابعدهود العمة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة التخيلية
الباطنة قوية السلطان و وجدت الحس المشترك معطلا فلوحث فيه النفوس التخيلية مشاهدة فيرى
في المنام أحوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء لرئاسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلا يبعد أن يكون الصور
التخيلية في لوح الحس المشترك لفتورا أحد الضابطين فكلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن
المجاذبات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقل وكانت تفضل منها الجانب الآخر فقلة أكثر فان كانت شديدة
القوى كان هذا المعنى فيها أقوى ياتم اذا كانت النفس مرانسة كان تحفظها واحترازها عن مضادات
الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليه أقوى
واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلمات تخلص عن شغل
التخيل الى جناب القدس فانتفش فيه نفس من الغيب على وجهه كلى ويتأدى أثره الى عالم التخيل
وانتفش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتفش العقلي وهذا في حال النوم أو في حال
مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل
الروح الذي هو آلة التخيل واذو هن التخيل بشرع لى سكون ما وفرغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى
بسهولة فان ورد على النفس نفس انزعج التخيل الى ذلك النفس ونفاه أيضا وذلك لامر من اما المتنبه عن
هذا الوارد بان يكون أمرا غريبا وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل سربع الى مثل هذا
التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبع عاقل التخيل من معاون النفس عند اقبال هذه السواغ
فاذا قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتفش في لوح الحس المشترك واذا كانت
النفس قوية الطهور تنزع للجوانب المتعذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخاس والانتهاز في حال البقطة فربما
نزل الاثر الى الذكر فوق هناك كقول عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما
ستولى الاثر فامر في الخيال اشراقا واضحة واغتمصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم
ما انتفش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعل التوهم في المرضى
والمعمر ورين وهذا أولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمعمر ورين توهمهم الفاسد وتخيلهم
المنحرف الضعيف يفعل في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهنا أولى وأحرى
بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يختلف بالشدة والضعف فنه ما يكون بمثابة اهددة وجهه أو حجاب فقط
ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون بمثابة موفور الهبة أو استماع كلام محصل النظم
من مثاهد بخاطبه و يشبه أن يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في أجل أحوال
الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة
التخيلية جبلت محاسبة لكل ما يلهم من همة ادراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشئ الى
شبهه أو الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما لها تعلق ما به وللخصيص أسباب جزئية لا محالة وان لم
نعلمها نحن باعيانها والتخيلية برعها كل سائح الى هذا الانتقال الى أن يضبط وهذا الضبط اما القوة
النفس المعارضة لذلك السائح فانه اذا اشتد قوة النفس وقفت التخيل على ما ترده وتغنه على أن يتجاوزها
الى غيره واما الشدة جلاء الصورة المرتسمه في الخيال حتى يكون قبولها أشد الوضوح متمكن التمثيل
فانه صارف للتخيل عن الالتفات عينا وشمالا وعن الذهاب قدما ووراء كما يفعل أيضا ذلك عند مشاهدة
حالة غريبة يبق أثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكها
نقاصرت عن الادراكات الضعيفة فان الاثر الروحاني السائح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون

ضعيفة فلا يحرك الخيال والذكري لا يبقى له أثر فيها وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يعين في الانتقال وتخلي عن الصريح فلا يضبط الذكري وإنما يضبط انتقالات التغبيل ومحاكماته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس قد تلقت منه ثابته شديدة القلب فتتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فتتكون النفس بها معينة فيرتسم في الذكريات ما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك هذه المراتب في هذه الآثار فقط بل في جميع ما يبشرك في أفكارك وأنت يقظان وربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسبك مهمك فتحتاج إلى أن تتخل بالذكور وتصير عن السامع المضبوط إلى السامع الذي يليه منتقلا عنه وكذلك إلى آخره وربما اقتضى ما أضله من مهمه الأول وربما انقطع عنه وإنما يقتضيه بضرب من التحليل والتأويل فما كان من الآثار الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكري في حال يقظة أو نوم مضبوطا مستقرا كان الهام أو وحيا خاصا أو وحيا لا يحتاج إلى تأويل أو تعب وربما كان قد بطل هو وبقيت محاكماته وتوالت به احتاج إلى أحدهما وذلك بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي إلى تأويل والتحليل إلى تعب. يروى من الأمور الخارقة للعادة أن يفعل الإنسان ما لا تفي به قوة أمثاله مثل أن يمنع الماء عن جريانه أو ينفجر عن خلال أصابعه وبنانه وذلك بأن يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فتتصرف النفس فيها كما تنصرف في أجزاء بدنه وذلك بأن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن المادة قائم بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس بعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام فتكون تلك النفس أفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لا كثر أجسام العالم وكان تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مياينة الذات لها كذلك تؤثر أيضا في أجسام العالم بأن يحدث عنها في تلك الأجسام كيميائية هي مبادئ تلك الأفعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأى الحكماء وأما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يختص من يشاء من عباده بالوحي والمجزة وارسال الملائكة إليه وإنزال الكتب عليه ﷺ قال (الثالث في نبوة نبيينا محمد صلى الله عليه وسلم والذي يدل عليه أنه عليه السلام ادعى النبوة بالاجماع وأظهره بالمجزة لأنه أتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارضه وأخبر عن المقدمات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيفعلون وقوله تعالى لادك إلى معاد وقوله تعالى سستدعون إلى قوم أولى بأس شديد وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا ومنكم الآية وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر ورواهما رقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين ولعباس حين أعجز نفسه عن الفداء أين المائل الذي وضعت بمكة عند أم الفضل وليس معها أحد وقلت إن أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا وأخبره عن موت الجاشي وما يحدث من الفتن والعلامات كناية بفساد دونه نار بصيرا وما كان من أقاصيص الأولين وبلغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغمة بالعلم وممارسة ونقل عنه معجزات أخر كأنشقاق القمر وتسليم الجحش ونبوع الماء من بين أصابعه وحنين الخشب وشكايه الناقة وشهادة الشاة المسومة إلى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل النبوة وإن لم يتواتر كل واحد منها فالمتترك بينها متواتر فيكون نبي الان الرجل إذا قام في محفل عظيم وقال اتى رسول هذا الملك اليكم فظالبوه بالحجة فقال أيها الملك ان كنت صادقاً في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه وأيضا في جميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصدق والأعراض عن الدنيا مدة عمره والسجدة في الغاية والشجاعة إلى حد لم يفرق من أحد وإن عظم الرعب مثل يوم أحد والفصاحة التي أبكمت مصافح الخطباء من العرب العاربة والأصمراع على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع عن الأغنياء والنواضع مع الفقراء لا يكون إلا لانياء) أقول المبحث الثالث في نبوة نبيينا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه

عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه عليه السلام ادعى النبوة وأظهـر المجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه أظهر المجزة لثلاثة أوجه أحدها انه أتى بالقرآن والقرآن مجزأ ما نه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر وأما ان القرآن مجزأ لانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى لمعارضته باغواء العرب وفجأؤهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله وامتنعوا من معارضته مع توفردوا عليهم على معارضته اظهرا الفصاحتهم وبلاغتهم والزأماله صلى الله عليه وسلم وامتنعوا منهم مع توفردوا على ادعى يدل على انهم يحجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن مجزأ وثانيها انه أخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات مجزأ ما نه عليه الصلاة والسلام أخبر عن المغيبات فلقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفعلون وكان قد وقع مطابقا لما أخبر وقوله تعالى أن الذي فرض علينا القرآن لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي عليه السلام وأراد بعداد مكة فان معاد الر جل بلدنه لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى استدعون الى قوم أولى بأس شديد فقاتلوهم أو يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم أولى بأس شديد عند بعض بنو خنيفة وقد دعى أبو بكر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى بنى خنيفة ليقاتلوهم أو يسلموا وعند بعضهم أهل فارس وقد دعى عمر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى أهل فارس ليقاتلوهم أو يسلموا وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا ومنكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم أى ليورثنهم أرض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم أى بنى اسرائيل لما هلك الجبارة بمصر وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وقد وقع مطابقا لما أخبر والمراد من الذين آمنوا الصحابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلناهم من بعد خوفهم أمنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد أنجز الله وعده لهم وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكان مدة خلافة الأئمة الراشدين أبى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضى الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وقوله عليه السلام لعمار بن ياسر رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية بعنى معاوية ومن معه وقوله عليه السلام لعباس رضى الله عنه حين أسرى بدر وطالب النبي عليه الصلاة والسلام فداء نفسه وابن أخيه عقيل بن أبى طالب وحجز العباس نفسه عن الفداء أين المال الذى وضعت بمكة عند أم الفضل وابس معكأ أحد وقلت أن أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم أحد غيرى والذي بعثن بالحق انك رسول الله وأسلم هو وعقيل وكأخباره عليه الصلاة والسلام عن موت النجاشي روى أبو هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام نعى الناس بموت النجاشي يوم مات وقال لا صحابة صلوأ على أخيك النجاشي وخرجهم الى المصلى فكبر بهم أربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار أنه مات في ذلك اليوم واخباره عليه الصلاة والسلام مما يحدث من الممنون والعلامة أى اشراط الساعة كناية بـغداد روى أبو بكر أن النبي عليه الصلاة والسلام قال ينزل ناس من امتى بغائط يسمىونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكترأهلها وتكون من أمصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بشر فتنطورا عراض الوجوه صغار العين حتى ينزلوا على شط النهر فتنفرق أهلها ثلاث فرق فمرة يأخذون اذنان البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعـلون ذرارهم وراة ظهورهم ويقا تلونهم وهلم شهداء وكان كما أخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد أعاره بنو قنطورا يعنى الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كاذ كره النبي صلى الله عليه وسلم وكأخباره عليه الصلاة والسلام عن نار بصرى وهى مدينة بالشام فان النبي عليه الصلاة والسلام قال لانقوم الساعة حتى تخرج نار

من أرض الحجاز نفي أعناق الابل بصرى وكان كما أخبر فانه نقل عن الثقات أن ناراً خرجت من أرض الحجاز سنة أربع وخمسين وستمائة وقد أضاءت هضباتها بحيث رويت من بصرى هذه الاخبار عن المغيبات في الامور المستقبلية وأما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية فما كان من أقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى أهل التواريخ بحيث لم يتمكن أحد من التغطية وثالثها بلوغه عليه الصلاة والسلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كعرفة الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحكامه بل جميع العلوم العقلية والتقليدية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغنة من غير تعلم وممارسة فانه عليه الصلاة والسلام ما كان من قبيلة أهل العلم وكان من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم وما سافر سفير الى بلد أهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل أحد من أعدائه انه لم يتفق له فيها مخالطة مع أهل العلم وهذا من أجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات أخر كان شقاق القمر روى أنس رضى الله عنه ان أهل مكة سألو رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرهم آية فاراهم القمر مشقياً حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الجبل عليه روى جابر بن سمرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال انى لا عرفى حجراً مكة كان يسلم على قبيل أن أبعث وكتبوع الماء من بين أصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم أقبل الناس نحوه قالوا اليس عندنا ماء فتوضأ به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده فى الركوة فجعل الماء يرفو من بين أصابعه كما العيون فتشربنا وتوضأ نامة قبيل الجاركم كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفانا لكان كنائس عشرة مائة وكنا بين الخشب قال جابر رضى الله عنه كان النبي عليه الصلاة والسلام اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه الصلاة والسلام عليه صاحبت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق فنزل النبي عليه الصلاة والسلام فاخذها ووضعا اليه فجعلت أن أنين الصبي الذي يسكت حتى استغفرت وكشكابة الدابة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة أشياء رأيتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مر بنا بعبير يسنى عليه فلما رآه البعبير جرح فوضع جراحه فوق النبي عليه الصلاة والسلام فقال أين صاحب هذا البعبير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل خبه لك يا رسول الله فقال لا مالا هل بيت ما لهم معيشة غيره فقال أما اذا ذكرت هذا من أمره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرح البعبير أى صوت وبجران البعبير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسجومة روى جابر بن يهودية من أهل خيبر سمعت شاة مصلية ثم أهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فأكل منها وأكل رهط من أصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا أيديكم وأرسل الى اليهودية فدعاها فقال سمعت هذه الشاة فقالت من أخبرك قال أخبرني هذه في يدي يعنى الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبى استرحنا منه فعفا عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينهما متواتر لان مجموع الرواة بلغوا أحد التواتر والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم نظا له بالوجه بالجملة فقال الرجل يا أيها الملك ان كنت صادقاً في دعواي نخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك أى قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا الثانى من الوجوه الله تعالى نبوته بجميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصادقة فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن أعداؤه من نسبة الكذب اليه في شئ من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع

القدره عليه شاهده عرض قريش المال والرياسة ونكاح من يرغب فيها البترك دعواه عليه واعراضه
 عنه وكضاوته عليه الصلاة والسلام في الغاية حتى طابه الله تعالى فقال تعالى ولا تبسطها كل البسط
 وكذبها عنه الى حد لم يفرق من أحد وان عظم الرب مثل يوم أحد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد الباس
 اتقى به الناس وكالفصاحة التي أبكمت مصانع الخطباء وأخفت العرب العرباء وخطيب مصدق أي
 بليغ وكلا اجتراء على الدعوى مع ما يرى من المنافع والمشاق قال صلى الله عليه وسلم ما أودى نبي مثل
 ما أوديت فصر عليه من غير قنور في العزم كما صبر أولو العزم وكان رفيع على الأغنياء والتواضع مع الفقراء
 لا يكون إلا لانياء فان كل واحد وان فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن مجوعها مما لم قطعاً أنه لا يحصل
 إلا للنبي وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة
 اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه الصلاة والسلام فهذه مجامع أدلة تبينه عليه الصلاة
 والسلام والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب دلائل النبوة ﴿ قال ﴾ (وقالت البراهمة كل
 ما حسنه العقل فقبول وما قبحه فردود ما يتوقف فيه فتحسن عند الحاجة اليه مستقيم عند
 الاستغناء عنه فاذن في العقل مندوحة عن النبي صلى الله عليه وسلم قلنا لبعثة الرسل فوائد لا تخصي منها
 أن يقرر الخلق ويعيط الشبهة ويرشد الى ما يتوقف العقل فيه كبعث الاموات وأحوال الجنة والنار ومنها
 أن يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجبالا ومنها أن يعين وظائف الطاعات والعبادات
 المذكورة للمعبود المتكررة لاستحفاظ التذكرو غيرها ومنها أن يشرح قواعد العدل المقيم لحياة النوع
 ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لآمر المعاش ومنها أن يعلم منافع الادوية ومضارها
 وخصائص الكواكب وأحوالها التي لا يحصل العلم بها إلا بتجربة متطاولة لا تفي بها الأعمار وأيضاً فالعقول
 متفاوتة والكمال نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ﴿ أقول قالت البراهمة
 كل ما حسنه العقل أي كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول أو لم يرد لما تقر في العقل أن
 كل ما ينتفع به الانسان وكان خالياً عن اشارة الضرر كان الانتفاع به حسناً وما قبحه العقل أي علم قبحه
 بالعقل فردود سواء ورد به الرسول أو لم يرد وما يتوقف العقل فيه أي لم يعلم العقل حسنه وقبحه فتحسن
 عند الحاجة الى الانتفاع به مستقيم عند الاستغناء عنه لما تقر في العقل أن ما يحتاج الانسان اليه
 ولم يظهر قبحه حسن فاعلم يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبح لانه اعدام على ما يحتمل الضرر من
 غير حاجة أصلاً فاذا في العقل مندوحة عن النبي عليه الصلاة والسلام يقال ولي في هذا الامر مندوحة
 ومنندح أي سعة ويقال ان في المعارض مندوحة عن الكذب والجواب عنه أنه معني على الحسن
 والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوائد البعثة على التفصيل فقال لبعثة الرسل فوائد
 لا تخصي منها أن يقرر الخلق بان تؤكده في جادل عليه العقل بالاستقلال لينة قطع عذر المكلف من كل
 الوجوه واليه أشار بقوله تعالى للآيات لكون الناس على الله حجة بعد الرسل ولو أنا أهل كما هم بعذاب
 من قبله لقلوا ربنا لولا أرسات البنا رسولاً فنتبج آياتك من قبل أن نذل ونخزى فتبين أنه تعالى بعث
 الرسول لقطع الجحمة وفي تلك الجحمة وجوه ثلاثة أحدها أن يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا لنعبدده فقد كان
 يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا أن نأمرها وكم هي وكيف هي وان وجب أصل
 الطاعة في العقل لكن كيفية تها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فأنهم اذا بينوا
 الشرائع مفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا ان ذكر كبتناز كيب سهو وغفلة وسلطت علينا
 الهوى والشهوات فها لا مدد لنا بالالهة اجن اذا سهو وثانيها ان اذا مال بنا الهوى منعنا ولكن لماز كننا
 مع نفوسنا وها وانا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبايح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن
 الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خالد المخلد الاسيما ونعلم ان لنا

الفعل القبيح لذو ولايس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لاسبما وكنافد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا ما بعد البعثة اندفعت هذه الاعتذار ومن فوائد البعثة ان يعيط أي يزيل الشبهة التي يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات وأحوال الجنة والنار وساير السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ولم يستقل بعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه المجوز الشوهاي ولى وجه الامه الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية العبادة وكيفيةها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبد ودوام المكرة لاستحفاظ التذكير في الاوقات المتتالية كالصلاة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم بحجة النوع فان الانسان مدني بالطبع مع منظمة للنزاع المفضي الى النفاق فلا بد من عدل مقيم بحجة النوع يحفظه شرع كاذ كرفي بيان الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة الحكام ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا ولا تشهد ان الحجة الى الغزل والنسيج والحيطة والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعثه الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تنفي بعرفتها الا بعد تطاول الزمنة ومع ذلك فيسهل خطر عظيم على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تنفي بادوار الكواكب الثابتة وأيضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية غزيرة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لاكمال مسندنا الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم ﴿ قال ﴾ قامت اليه ودلا يخلو ما ان يكون في شرع موسى عليه السلام انه سينسخ أولا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشهر كاصل دينه فان لم يكن فان كان ما يدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن لم يشكره شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر اذ لا يتوفر الدواعي الى نقل أصله أو كان فيه ما يدل على الدوام ظاهر لا قطعه فلا يمنع النسخ ﴿ أقول ﴾ قامت اليه ودلو كان محمد عليه الصلاة والسلام نبيا لكان كل ما أخبر به صدقا واللازم باطل فانه أخبر ان شرعية موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع شرعية موسى فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني نقله وستنسخ أولا يكون قد بين فيها انها استنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشهر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوما للناس بالضرورة وأن يكون المنسكرك له منسكرا للمتواترات وان يكون ذلك من أقوى الدلائل بعيسى ومحمد صلوات الله عليهم - جامن الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انها استنسخ فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى ثابت أبدا فلم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز ان ينسخ الله تعالى على التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفاع الامان عن كلامه ووعدده وعيده وهذا ايضا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع

موسى عليه السلام انه ثابت أبدا ثم انه لا يبقى أبدا فلم لا يجوز ان ينص الله تعالى على ان شرع محمد عليه السلام ثابت أبدا مع انه لا يكون ثابتا أبدا فيلزمكم جواز نسخ شرعهم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عليه السلام بل يبين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عليه السلام ولم يثبت الامرة واحدة لما ثبت في أصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضى الوجوب الامرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكليف كانت متوجهة بشرع موسى عليه السلام على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ أجاب المصنف بان الله تعالى قد بين في شرع موسى ما يشعر بنسخه بيان اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نفسه كما تتوفر الدواعي على نقل أصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفرها على نقل كيفيةه أو كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهر الا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهره قال (الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلة من الخوارج جواز واعلمهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر والاخرون جوزوا الكفر عليهم تقيية بل أو جبوه لان الفاء النفس في التهلكة حرام ومنع بانه لو جاز ذلك لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة فيؤدي الى اخفاء الدين بالكيفية والحشوية جواز والاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمد هار جوزوا تعمد الصغار وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغار سها والناس لو صدق عنهم كفر وذنوب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه ولا تكونوا مع الذين ياتخذ العذاب كما أوعدنساءه كقوله تعالى بضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الارواح كونها من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما أرادوا ولم تقبل شهادتهم واستوجبوا الذم والايذاء وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا يناول عهد النبوة لقوله تعالى لا يبال عهدى الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك أولى وأما قوله تعالى عفا الله عنه وقوله تعالى لا يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وحوها فمعجول على ترك الاولى وأما واقعة آدم فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له حينئذ امة ولقوله تعالى ثم اجتبهاه ربه فتاب عليه وهدي وأما قول ابراهيم هذا ربي فعلى سبيل الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستمراء وأما سناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الا كبرجته على ذلك ونظره في النجوم كان للاستدلال والاعتراف عن صنعه تعالى وقوله اني سقيم اما اخبار عن سقيم حالي أو عن متوقع استقبالي فلا كذب واما اخفاء يوسف حريمته فلا شعارة بالقتل واما همه بخلي اختيارى وجعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطاة وما صدر من اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء واما قصة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكره الاية بحتمل غيره وأما قبل الوحي فالانثرون منعوا الكفر وانشاء الكذب والاصرار عليه ثلاثا زول عنه الشقة بالكيفية وجوزوا على السدور كقصص اخوة يوسف والروافض أو جبوا العصمة مطلقا أقول المبحث الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلة من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر بخوار على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقيية بل أو جبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا باديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقيية لكان أولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك انوف بالكيفية مسكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد

من الانبياء فيؤدى الى اخفاء الدين بالكلمة والخشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان تتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر وأصححوا ما منعوا الكبار مطلقا سواء كان عمدا أو سهوا وجوزوا الصغائر سهوا والاعمد الناناه لو صدر عنهم كفر أو ذنب ولو جب على الأمة اتباعهم لقوله تعالى واتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمه وأنه لو صدر عن الانبياء كفر أو ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب ببيان الملازمة ان درجات الانبياء عليهم السلام في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أخش فكان عذابه أشد كما أوعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار فخذ العبد نصف حدا الحر وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم جنة يذيقون ما أراد الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع أن يكون الانبياء من حزب الشيطان وأنه لو صدر من الانبياء كفر أو ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل واللازم أن يكون الكفر أو الذنب من العدو وهو باطل بالاتفاق وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر أو الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمة وايذاءه واجب حرام بقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم وظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين لا يقال أراد بالعهده عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الآية حيث خاطب ابراهيم بقوله تعالى انى جاءك للناس اماما قال ومن ذرى بى قال لا ينال عهدى الظالمين لا ناقول عهد الامامة فى الآية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله انى جاءك للناس اماما جاءك للناس نبيا وابن سلم انه تعالى اراد بالامامة غير النبوة فهذه النبوة أولى بذلك أى بان لا ينال الظالمين وأما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء فوجه فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى لنبيه عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الآيتين تدلان على صدور الذنب من النبي صلى الله عليه وسلم أما الآية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب وأما الآية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح فى صدور الذنب أجاب المصنف رحمه الله تعالى بان نحو هذا محمول على ترك الاولى جمع بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو وغفران لكان جميع العبادات الصادرة من النبي صلى الله عليه وسلم فى محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الاوفوقها عبادة لا ناقول لا محذور فى ان يكون جميع لعبادات فى محل العفو والمغفرة وابن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات فى محل العفو والمغفرة انما يكون اذا لم يترك الاولى فوات مصلحة أو حصول مصرة ومها واقعة آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فانه يدل صريحا على انه صدر منه المعصية وآدم نبي بالانفاق أجاب المصنف رحمه الله تعالى بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لا آدم حينئذ أمة ولا يوجد النبي الا اذا كان له أمة وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى أى جعله نبيا ومنهم من اعترض عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم ربه أراد به وعصى أولاد آدم كما فى قوله تعالى واسأل النضرية والذي يؤكده هذا قوله تعالى فى قصة آدم وحوا فلما اتاهما صاحب الجحيم فآلهن فوجا فاعماه بالانفاق لم يشرك آدم ولا حوا وانما اشرك أولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى واعترض عليه بان ابليس ذكرا آدم وقت اوسوسة أمر النبي فقال ما هنا كارب كما عن هذه الشجرة الا ان نكوا ما لم يكن أو نكوا مع هذا التذكرة يمنع النسيان وقد أجيب عنه

الطاعات اعلم ان الهيئته النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالاً وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئته النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مآل المعاصي أي معايها ومناقب الطاعات لان الهيئته المانعة من الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مآل المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصى فتصير هذه الهيئته راسخة وتبدأ كدهذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكرك ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً والاعتاب على ترك الاول فانه متى يصدر عنهم شيء سهواً أو تركوا ما هو أولى لم يتركوا مهمل بل يعاتبوا أو ينهوا عليه ويضيق الامر فيه عليهم بتأكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمنع عنه الذنوب بخاصية في نفسه أو بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا منعه تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب وأما النقل فلنقله تعالى انما أنا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعالى ولولا أن نبتلك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً فان الآية الاولى تدل على ان النبي مثل الامة في حق جواز صدور المعصية منه والآية الثانية تدل على ان الله تعالى نبته على عدم الركون اليهم والالتماسهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع **قال** ((الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه أكثر أصحابنا والشيعة خلافاً للحكاه والمعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحلبي منافي الملائكة العلوية اخرج الاولون بوجوه الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم والحكيم لا يأمر الا افضل بخدمة المفضل الثاني ان آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر أشق لانهم مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة ولا نه تكليفية مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات أحجزها أي أشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فحين لم يكن نبيا من الآتين فيبقى معمولاً به في حق الانبياء واخرج الاخرين أيضاً بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون الثاني اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادتي استدلل بعدم استكبارهم على ان البشر لا ينبغي ان يستكبر ولا يناسب ذلك مما لم يثبت تفضيلهم الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونوا لمكئين الخامس الملك معلم النبي والرسول فيكون افضل من المعلم والمرسل اليه السادس الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطهرة على أسرار الغيب قوية على الافعال الجبسية سابقة الى الخبرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسجدون الليل والنهار لا يفترون **قال** أقول المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة أكثر أصحابنا والشيعة خلافاً للحكاه والمعتزلة والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله الحلبي من أصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية اخرج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقاً بوجوه أربعة الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية ولا شك ان السجود المأمور به سجود خادمة لا سجود عبادة فلم يكن آدم افضل من الملائكة لما أمرهم الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الا افضل بخدمة المفضل الثاني ان آدم أعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم

لنا الاما علمتنا اننا انت العليم الحكيم فكان آدم أفضل من الملائكة لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر أشق من طاعة الملائكة لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملائكة ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر أشق نكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل العبادات أجزها أى أشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الآلئين فيبقى معمولا به في حق الانبياء فتكون الانبياء أفضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء أفضل من الملائكة واحتج الاخرى ان الفاتكون بان الملائكة العلوية أفضل من الانبياء أيضا بوجه ستة الاول قوله تعالى ان يستكشف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة تقتضى الترتي من الأدنى الى الأعلى وفيه نظرفان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى عليه السلام بغير أب اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبده الله استبعاد الان يكون العبد بولد بغير أب فقال تعالى لن يستكشف المسيح ان يكون عبدا لله بسبب انه خلقه الله تعالى بغير أب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة أب وأم ومعلوم ان الترتي من الأدنى الى الأعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الأعلى من هذا الوجه أفضل الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة أفضل من الانبياء وفيه نظرفان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقديمهم في الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدلل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظرفان غاية ان يكون الملائكة أفضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا أفضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم انى ملك وقوله تعالى الا أن تكونا ملكين أى الا كراهة ان تكونا ملكين سياق الآية الاولى يدل على ان الملك أفضل من النبي وسياق الآية الثانية يدل على ان الملك أفضل من آدم وحواء وفيه نظرفان الآية الاولى لا تدل على ان الملك أفضل بل تدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى ان اتبع الاما بوحى الى وهذا يدل على ان النبي أفضل والآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل على تفضيله عليه بعد الاجتهاد الخامس ان الملك معلم النبي والمرسل اليه ولا شك ان المعلم أفضل من المتعلم والرسول أفضل من المرسل اليه كما ان النبي أفضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظرفان المعلم أفضل من المتعلم فيما يعلمه لافى غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى أمته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا أرسل شخصا الى جمع كثير لا يكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص أفضل من ذلك الجمع أما اذا أرسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكما كما يبلغ رسالته لا يلزم أن يكون ذلك الواحد أفضل من ذلك الشخص الحاكما كما السادس الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على أسرار الغيب قوية على الافعال الحميدة من تصرف السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال (السادس في الكرامات أنكرها المعتزلة لا أبا الحسين والاستاذ أبو اسحق منالنا قصة آصف ومريم لوظهورت على يد غير الانبياء لا تنس النبي بالمتنبي قلنا لا بل يتميز النبي بالفسدى والدعوى والله أعلم) أقول المبحث السادس في الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند أبي الحسين

البصري من المعتزلة وأنكرها سائر المعتزلة والاستاذ أبو اسحق منا لئنا ان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل لقصة آصف فانه أحضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة أصحاب الكهف وابشهم في الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رجة وهيئ لمان أمرنا رشدا فصر بنا على آذانهم في الكهف ستين عمدا وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة تشاركونهم في الانسانية ولوازمها فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نسلم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالخدوى والنبوة فاذا أظهر الخارق للعادة مقروبا بالخدوى والدعوى علمنا صدقه ﴿ قال ﴾ (الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة لئنا لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته أو لشيء من لوازمه فيمتنع ابتداء أو لشيء من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو احتجوا بوجوه الاول انه نفي محض فلا يحكم عليه بامكان العود الثاني انه لو أمكن لوقع ولو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده الثالث انه لو أمكن لا يمكن اعادة الوقت المبتدأ فيه واعادته فيه فيكون مبدءا معادما وهو محال والجواب عن الاول ان قوله لا يحكم عليه حكم وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد دعوى الممتنع ونفس العدم وعن الثاني ان كل متلين فهما متميزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه عليهما والام يكونا متلين بل هو هو وعن الثالث ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبدءا فانه امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث البنية ﴿ أقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة لئنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته أي لذات ذلك الشيء أو لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتناع يستدعي الثبوت وهو مناب للعدم لاننا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا وورد هذا بان الحكم على ما يتنوع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوت في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن اوجب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد

العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممنوع الوجود وذلك لانه كالا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممنوع العدم كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممنوع الوجود واجب العدم بل هو أقبل للوجود واليه أشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون بجواز إعادة المعدوم بوجوه ثلاثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممنوع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها امثال المعدوم الذي يفرض انه معاد لنفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم أن يكون كل ما يمكن ما يماثل معاد فان الصورة التي في الذهن تماثلها أشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والامكان الحكم بامكان العود صحها هذا خاف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول بان كل مستأنف معاد أو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو أمكن إعادة المعدوم لا يمكن ان يوجد مثله بل لا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا أمكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكثف به وارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان الفارق بينهما لا تكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما الثالث انه لو أمكن عود المعدوم لا يمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه وأمكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض وأجيب عن الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقرير هذا الجواب بقول أبسط أن يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو ما أن يكون هذا الحكم صحها أولا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحها يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحها وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحج قوله وان كان صحها فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له أصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمنع العود والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممنوع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف أو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل أجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا يثبت له لا يثبت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا هوية له فيمنع الاشارة اليه بامكان العود لا لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود

باعتبار انه نفي محض لاهوية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لاهوية له غير متصور ولا يتقبله العقل قال المصنف وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل الوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما عاين صورته التي في الذهن قوله وما عاين صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وحينئذ جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما عايناه معادانا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما عايناه معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متميزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه عليهما والاشياء وان لم يتميزا بالمثلان بالشخص لم يكونا مثليين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ماذ كرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا تلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذا المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه أولا فلا يلزم ان يكون مبتدأ او معاد اما بل يكون معاد او قيل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعاد باعتبارين ﴿ قال ﴾ (الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه يمكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والالم تنصف بهما قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وابتعاد الحياة فيها الشمول قدرته على جميع الممكنات فثبت ان اجزاء الابدان ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه أشار حيث قال عز وجل قل يحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ قِيلَ لَوَ أَكَلُ إِنْسَانٌ نَفْسًا آخَرًا وَارْجِعْزَمْنَهُ فَلَمَّا كُتِلَ أَمَّا أَنْ يُعَادَ فِي الْآخِلِ أَوْ أَلَّا كُتِلَ أَوَّلَ مَرَّةٍ كَوْنُهُ وَأَيُّهَا كَانَ فَلَا يَعُودُ أَحَدُهَا بِتَمَامِهِ وَأَيُّهَا الْمَقْصُودُ مِنَ الْبَعْثِ أَمَّا الْإِبْلَامُ أَوَّلًا لَإِذَا ذُو الْقُرْآنِ أَوَّلَ مَرَّةٍ بِالْحَكِيمِ وَالثَّانِي مُحَالٌ لِأَنْ كُلَّ مَا يُخَيَّلُ لَذَّةٍ فِي عَالَمِنَا فَهُوَ دَفْعُ الْمِيشْهُدِ الْإِسْتِقْرَاءِ وَالثَّلَاثُ أَنَّهُ يَكْفِي فِيهِ الْإِبْقَاءُ عَلَى الْعَدَمِ فَيَضِيعُ الْبَعْثُ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ بَانَ الْمَعَادُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ أَجْزَاؤُهُ الْأَصْلِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْإِنْسَانُ فَانْهَى الْبَاقِيَةَ مِنْ أَوَّلِ عَمْرِهِ إِلَى آخِرِهِ الْحَاضِرَةَ لِنَفْسِهِ لَا لِهُيْئِ كُلِّ الْمُسْتَبْدَلِ الْمَغْفُولِ عَنْهُ فِي أَكْثَرِ الْأَحْوَالِ وَالْمَأْكُولِ فَضْلُهُ مِنَ الْمَتَّغَذَى فَلَا يَعَادُ فِيهِ وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ فَعْلَهُ لَا يَسْتَدْعِي غَرَضًا وَإِنْ سَلِمَ الْمَقْصُودُ هُوَ لِذَلِكَ وَالْإِسْتِقْرَاءُ مَمْنُوعٌ وَإِنْ سَلِمَ فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ اللَّذَاتُ الْآخِرِيَّةُ مُتَشَابِهَةً لِلَّذَاتِ الدِّنْيَا فِي الصُّورَةِ لَا فِي الْحَقِيقَةِ ﴿ أَقُولُ الْمُبْتَغَى الثَّانِي فِي حَشْرِ الْأَجْسَادِ اخْتِلَافُ النَّاسِ فِي الْمَعَادِ فَاطْبِقِ الْمَلِيقُونَ عَلَى الْمَعَادِ الْبَدَنِي بَعْدَ اخْتِلَافِهِمْ فِي مَعْنَى الْمَعَادِ فَنَزُحَ إِلَى امْكَانِ اعَادَةِ الْمَعْدُومِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَعْلَمُ الْمُسْكَلِّفِينَ ثُمَّ يَعْبُدُهُمْ وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى امْتِنَاعِ اعَادَةِ الْمَعْدُومِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَفْرُقُ أَجْزَاءَ أِبْدَانِهِمُ الْأَصْلِيَّةِ ثُمَّ يُوَافِقُ بَيْنَهَا وَيَخْلُقُ فِيهَا الْحَيَاةَ وَأَمَّا الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّذِينَ سَبَقُوا عَلَى أَنْبِيَانَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِمْ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَذْكُرِ الْمَعَادَ الْبَدَنِي وَلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ لَكِنْ جَاءَ ذَلِكَ فِي كُتُبِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدَهُ كَزَيْدٍ وَشُعَيْبٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَلِذَلِكَ أَقُولُ أَلَمْ يَدْعُ إِلَى الْإِنْحِيلِ فَقَدْ ذَكَرْنَا الْأَخْبَارَ بِصَبْرٍ وَكَلَامًا نُسْكِهِ وَيَكُونُ لَهُمُ الْحَيَاةُ

الابدية والسعادة العظيمة والاظهور ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه
المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن
العزیز اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهى رميم قل
يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجساد الى ربهم ينسلون وقوله
تعالى فسيقولون من بعدنا قل الذى فطركم اول مرة وقوله تعالى يحسب الانسان ان لن نجعل عظامه
بلى قادين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى ان اذا كنا عظاما مخفزة وقوله تعالى وقالوا الجلود هم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى وقوله تعالى
يوم نشقق الارض عنهم سرا حاذلك حشر عليمنا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثرنا فى القبور وحصل ما فى الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين
والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع
المسلمون على ان الله تعالى يحيى الابدان بعد موتها وتفريقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون
حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل
فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والاي ولو لم تكن قابلة للجمع والحياة لم تنصف بالجمع والحياة قبل
الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعبان اجزاء كل شخص على سبيل
التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جميع الاجزاء ويجاد الحياة فيها الشمول قدرته كل
الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه
فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد
الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه وقوعه اشار بقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم وقبل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول
جزءا من بدن المأكل فالما كقول اما ان يعادى الاكل او فى المأكول منه واما ما كان فلا يعود احدهما
بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزءا لبدنه مما
مع محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحدهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ ودفع الالم
والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كل ما تخيل لذة
في عالمنا انه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث ايضا
باطل لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضائعا واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد
منه ما اجزاءه الاصلية التى هي الانسان لا المتبدلة ولا الهيكلى الذى يغفل عنه الشخص في اكثر
الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه والاجزاء الاصلية
للمأكل منه فضل الاكل فرده الى المأكول منه اولى فلا يعادى الاكل المغذي واجيب عن الثاني
بان فعله تعالى لا يستدعى غرضا ولا يستل عما يفعله ولئن سلم ان فعله يستدعى غرضا فيجوز ان يكون
الغرض من البعث الاذ قد لذة في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة والالام ولا نسلم ان كل ما تخيل لذة
فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقة في عالمنا ولن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان تكون
اللذات الاخرية مشابهة للذات الدنيائية في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا تكون اللذات الاخرية
دفع الالام بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم قال ﴿ تنبيه ﴾ اعلم انه لم يثبت انه تعالى
يعدم الاجزاء ثم يعيدها فالتمس بحقوقه تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف لان المنقرى ايضا
هالك ﴿ اقول هذا تنبيه على ان انقول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت
بدليل قاطع عفى او نقل ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمس بحقوقه تعالى كل شئ هالك الا

وجهه والهلاك الفناء ضعيف لاننا لانسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حدد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجهما عن حد الانتفاع فيكون هلاكاً والحق ان الشيء في الآية بمعنى الممكن فعني الآية ان كل شيء هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء أي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود بالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج الى صبر فها عن ظاهرها ﴿ قال)) الثالث في الجنة والنار قالت النفاة الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الانتزاع ولا تخاط الفاسدات واما في عالم العناصر فيكون الحشر تناسخاً وفي عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى فلو فرضت كرة أخرى حصل بينهما خلل وهو محال ولان العالم الثاني لو حصلت فيه العناصر لكانت متمثلة لهذه العناصر مماثلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعاً أو قسراً دائماً وكلاهما محالان والجواب لم لا يجوز ان تكونا في هذا العالم كما قيل الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع الحرق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ انه ورد النفس الى بدن المعاد والمؤلف من اجزائه الاصلية والتناسخ رد النفس الى مبتداً وفي عالم آخر ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم ذلك من كوزين في ثخن كرة أعظم منها وجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقاً ممنوع لان مكان الاختلاف في الصورة والهوى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم أقول بالمبحث الثالث في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر فان كانا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك أو في عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تنفرد ولا يتخاطها شيء من الفاسدات وكونها في الافلاك يقتضى خرقها لان الانهار والامطار والدركات التي فيها النيران في الافلاك تقتضى خرقها ومخالطتها مع اجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان تكونا في عالم العناصر يقتضى ان يكون الحشر تناسخاً وان كانا في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لان الفلك البسيط هلى ماسبق فشكله الكرة ولو فرض عالم آخر كان كرى فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلل وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار حصلت فيه العناصر ولو حصلت فيه العناصر لكانت متمثلة لهذه العناصر مماثلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعاً فيلزم أن يكون الجسم واحد مكاناً بالطبع وهو محال وان كانت ساكنة في احياز ذلك العالم قسراً دائماً وهو محال أيضاً والجواب لم لا يجوز ان تكون الجنة في هذا العالم وتكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين قوله الافلاك لا تنفرد قلنا امتناع الحرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان تكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخاً قلنا لان سلم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدن المعاد ان كان البدن معاداً بعينه أو الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معاداً بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتداً أو يكون الحشر في عالم آخر قوله لان افلاك بسيط فشكله الكرة قلنا لان سلم بساطة كل محيط وثبت سلم فلان سلم استلزام البساطة كرية الشكل وثبت سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلل فلان سلم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كرمها في عالم آخر مبي على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كرين من كوزين في ثخن كرة أعظم منها ولا يحصل بينهما خلل ولا سلم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متمثلة عند عنصر هذا العالم في تمام الحقيقة

فان وجوب تعامُل عنصرى العالم - بن مطلقاً أى فى تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف فى الصورة أو الهمولى وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم بان يكون نازكاً فى العالم مثلاً حارة بآسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول فى سائر العناصر بطوارقها اشتراك المختلفات بالماهية فى الصفات واللوازم ﴿ قال ﴾ فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافاً لآبى هاشم والقاضى عبيد الجبار لما قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين لا يقال انما يكون عرضها عرضها ان وقعت فى احيازها وذلك انما يكون بعد فناها لا استحالة انداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضها لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضها وقوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين واسكان آدم فى الجنة واخرجه عنها قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتالى باطل لقوله تعالى اكها اثم أى ما كوالها قلنا معنى قوله كل شئ هالك أى كل شئ مما سواه فهو هالك معدوم فى حد ذاته والنظر الىه ومن حيث هو لان العدم بطراً عليه وان سلم فمخصوص جمعاً بين الأدلة وأيضاً قوله تعالى اكها اثم متروك الظاهر لان المأكول لا محالة يفتنى بالاك بل المعنى انه كلما فتى شئ منها حدث عقبيه مثله وذلك لا ينافى عدم الجنة طرفه عين ﴿ أقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار ختلفة وفى انهما مخلوقتان الا أن ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الا أن خلافاً لآبى هاشم والقاضى عبيد الجبار لنا قوله تعالى فى وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين أخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضى فدل على انها مخلوقة الا أن والى يلزم الكذب عن الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الا أن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت فى احياز السموات والارض اذ لو وقعت فى غير احيازها أو فى بعض احيازها لم يكن عرضها عرضها ووقوعها فى جميع احيازها انما يمكن بعد فناها السموات والارض لاستحالة انداخل الاجسام وهو محال لا نأقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض السموات والارض ولانه يمتنع أن يكون عرضها عرض الجنة وجنة أن يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين فانه أخبر بلفظ الماضى ان النار أعدت وخلقت فتسكون مخلوقة الا أن والى يلزم الكذب فى خبره تعالى ولنا أيضاً ان اسكان الله تعالى آدم عليه السلام فى الجنة واخرجه عنها بسبب أكل الشجرة بعد نهيته تعالى عنها يدل صريحاً على ان الجنة مخلوقة الا أن قال أبو هاشم والقاضى عبيد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الا أن لما كانت دائمة واللازم باطل أما الملازمة فنقله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله هالك منعدم والجنة مما سوى الله تعالى فقد تنعدم فلا تكون دائمة وأما بطلان اللازم فللقوله تعالى اكها اثم أى ما كوال الجنة دائمة واذا كان ما كوال الجنة دائماً يكون وجود الجنة دائماً اذ دام ما كوال الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الا أن يلزم أيضاً أن لا تسكون النار مخلوقة الا أن أجاب المصنف أو لا يمنع الملازمة وثانياً يمنع بطلان اللازم أما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الا أن عدم دوامها قولها ما قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فلما لا نسلم ان قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى معدوم فى حد ذاته والنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجوده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجوداً وليس معناه ان ما سوى الله تعالى بطراً عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الا أن طرأ بالعدم عليها وان سلم ان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى بطراً عليه

العدم فهو مخصوص بقوله تعالى أكلاه اثم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وجبئذ يكون معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى وغير الجنة يطرأ عليه العدم وانما خصص جمع بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الا ان طريقان العدم عليها واما منع بطلان الا لازم فلاننا لانسلم دلالة قوله تعالى أكلاه اثم على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى أكلاه اثم متروك انما هو لان المراد بالاكل الماء كقول ربيعة وبعثت دوام الماء كقول لان الماء كقول لا محالة يفسى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فنى شيء من الماء كقول بالاكل حدث عقبيه مثله وذلك لا يتنافى عدم الجنة طرفة عين **﴿الرابع في الثواب والعقاب﴾** قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لانه انما شرع التكليف الشاق لغرضنا لاستحالة العبث عليه وعود الفوائد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نخج الى تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة وهو مستفح عقلا ولا حقة وهو المطلوب وأيضا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله يدل على ان العمل يستدعي الثواب فلما قدينا لانه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع ذلك فلم لا يكفي في حصول النفع سوابق النعم والاستقباح ممنوع كيف والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا لما سبق من نعمه والآية لا تدل على الوجوب ولفظ الجزاء يكفي لاطلاقه كون الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان انعموا تسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى والخالف في خبره محال والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يشبهه ائابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان تغليب طرف العقاب بالتمديد والتوعيد كاف في الاجرام وتوقع العقوب قبل التوبة كتوهمه بعد التوبة وعن الثالث انه لا يدل عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفار لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تعالى بل من كتب سيئة واحاطت به خطيئته الآية وقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفتهم وما هم عنها باغائبين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك بسقط ما استحققه من الثواب لما بينهما من التنافي واجيب عن الاول بان الخلود هو الميثاق الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقيهما بين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى كلما ألقى فيها فوج ساء لهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا لا يصلاح الا لشئ الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولهاذا قطع مقاتل بن سليمان والمرحشة بانهم لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين ومناقاتهما بان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يخبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم أولا يخبط كما هو مذهب أبيه وكلاهما باطلان أما الاول فلان تأثير كل منهما في عدم الآخر اما ان يكونا معا وعلى التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا وأما الثاني فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **﴿أقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب﴾** قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكليف الشاق فلا يخلو اما ان يكون شرعا لا اغرض أو اغرض والاول باطل لان شرعها لا اغرض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخلو اما ان يكون اغرض عائد اليه أو عائد اليه والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو ان يكون الغرض

عائدا اليها لا يخجلوا ما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر. والثاني باطل لأنه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إبقاءنا على العدم أولى لأنه لو أبقانا على العدم لاسترحنا ولم نخرج إلى تلك المشاق والأتعاب بهالكن لما لم يبقنا على العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا ما أن يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء، الظاهرة والباطنة والحياة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستفجع فلا لأنه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكاليف أو بعده وما أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة أي منفعة تحصل بعد التكاليف وهو المطلوب فإن الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكاليف فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب على الإتيان بها فوجب على الله تعالى إثبات قوله تعالى وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء عما كانوا يعملون يدل على أن العمل سبب لثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول أننا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في أفعاله أنه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكتفى أن يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما والحق أنه لا فيج بالنسبة إلى الله تعالى وكيف يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف فيجاء منه والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تعالى جزاء عما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء إشارة إلى جواب دخل مقدر تقرير الدخول أن الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتيبه عليه نحو قول القائل أن أحسنك إلى فلان كذا تقرر بالجواب أن يقال لا نسلم أن أجزاء الشيء يجب ترتيبه عليه بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بتوبته الثلاث الأولى أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني أن شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك أغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لأجل تحقق الوصول إلى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث أن الله تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسبق الذين كفر والذين كفروا وقوله تعالى ونسوق المحصرين إلى جهنم وردوا والخلف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول أن العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لأنه تعالى وإن لم يعذب العاصي لكنه تعالى لا يشبهه إثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي وعن الثاني أنه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فإن تغليب طرف العقاب على العفو بالنسبة إلى العاصي كاف في الإجماع أي المنع وأيضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الإغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الإغراء أيضا بعين ما ذكرتم وأنتم عترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالإلزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث أنه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب أن تدل على وقوع العقاب ولا تدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد إثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما أن وعيد الكافر لا ينقطع لو جوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر كقوله تعالى إلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم ثم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من في الآيات الثلاث لا عوم متناول كل من كسب سيئة وكل من عصي الله
 وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني
 قوله تعالى في صفة أصحاب الكبائر ان الفجار اني جحيم يصلونهم اليوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان
 الفجار الذين من جملتهم أصحاب الكبائر قد تمون في النار اذ لو خرجوا عنها المصاروا غائبين عنها والآية
 تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يتحق العقاب بنفسه لما سبق واستحقاق العقاب
 بنفسه بسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكابه الفاسق لما بين العقاب والثواب من التناهي
 لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقسرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة
 الدائمة المستحقة المقارنة للعظيم الخالية من الثواب فيمتنع الجمع بين استحقاقهما وأوجب عن الاول
 بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى أي المكث الطويل كثير مستغنى عن ذكره
 لشهرته وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى وأولئك
 هم الكفرة الفجرة وأيضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار اني جحيم وبين
 الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين
 فهذه الآية دالة على اختصاص الحزى بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الحزى لقوله
 ربنا انك من تدخل النار فقد أخرجته فلما لم يحصل الحزى الا للكافر لزم أن لا يدخل النار الا الكفار
 ولقوله تعالى حكايته عن موسى عليه السلام انا قد أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
 الآية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتولى لم يكن العذاب عليه وصاحب
 الكبيرة لم يكذب ولم يتولى فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم
 نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير فهذه الآية دالة
 على انه كلما ألقى في النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير
 فهذا صريح ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله تعالى وهم الكفار وقوله تعالى
 لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتولى فلا يصلاها وقوله تعالى يوم
 لا يخزي الله النبي والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصحوا
 بينهم ما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى أمر الله سماهم المؤمنين حال
 ما وصفهم بالبغى الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزي ولهذا الآيات الدالة على اختصاص
 العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجسة بان أصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع
 الاستحقاقين فانما لان لم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق
 الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلان لم منافاة الاستحقاقين
 وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيما بالدوام وهو ممنوع فان الثواب
 والمنفعة الاجللة والعقاب هو المضرة الاجللة أعم من أن يكون دائما أو لا وان استحقاق العقاب
 لو أحبط استحقاق الثواب فاما أن يخبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي
 هاشم أو لا يخبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب أبيه أبي على مثلا اذا استحق عشرة أجزاء من
 الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئ اما أن يخبط استحقاق
 الثواب ويخبط على طريق الموازنة أو يخبط استحقاق الثواب ولا يخبط وكلاهما باطل أما الاول فلان
 سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود
 استحقاق الثواب فكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير في عدم الآخر
 فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر اما أن يكون معا وعلى التعاقب والاول محال لاستلزام تأثير
 كل منهما في عدم الآخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو

عدم ما عالج عدم معاصرة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب أيضا محال لأنه يلزم أن يعود المغلوب المحيط محيطا على المغلوب المحيط لا يعود محيطا غالبا وأما الثاني وهو أن استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يبطئ استحقاق العقاب فباطل لأنه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴿١﴾ قال ﴿٢﴾ وأما أصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه والعمل دليل وكل مبسر لما خلق له والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بعهده ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبدا بمقتضى وعيده وينقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا ولقوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضل لطفه فإن قيل القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية لأنها منقصة بانقسام محلها فنصفها متحرك إذا تحرك جسمها فاما أن يتحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعفا تحريك الجزء لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه أو يتحرك حركات غير متناهية فكل القوة إن لم ترزعا عليها كان الشيء مع غيره كلامه وان زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه وهو محال وأيضا فالمؤلف من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية وينفضى إلى انطفاء الحرارة ونخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وأيضادوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا أما الأول فينبغي على نفي الجوهر الفرد ومسيران القوة في محلها وإن جزء القوة قوة والبرهان لم يقم عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع عنا لان القوى عندنا عرض فلعلها تنفي وتبطل وأما الثاني فهو منوع لان القول بالمزاج وتركيب المواليد عن العناصر ليس بيقيني وتأثير الحرارة في الرطوبة انما يفضي إلى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحمل منه وكذا الثالث لان الاعتدال في المزاج ليس شرطا للحياة عندنا وأيضافا من الحيوانات ما يعيش في النار وبل قد فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم في النار ولا يموت بها ﴿٣﴾ أقول وأما أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة للعقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت أنه لا يجب على الله شيء وكل مبسر لما خلق له فالطابع موفق مبسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي مبسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بعده قال عز من قائل إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدون فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه أبدا بمقتضى وعيده في قوله تعالى إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدون وينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلاثة الأول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وكيف لا والایمان أعظم الخيرات فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى ولا يعبدون إلا الله الذين أسروا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يبق معصية ولا به وجه أحد الشرك من الذنوب وعفوان الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا إله إلا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى إذا لم يصل إلى المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ والعنبري أنه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في

الدين من حرج والباقيون ممنوعه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصبر واصلا ويبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر امام قلد الكفر واماجاهل جهل الامر كبا وكلاهما مقصيران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعه في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين أو الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثه وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها ان قوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسمها أعني نصف ذلك الجسم من مبداء معين فاما أن يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل جسم ضعف تحريك جزئه أعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم أيضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما أن يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فبكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره أى نصف القوة مع النصف الاخر كاشي لا مع غيره أى كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فانثر القوة الزائدة زائدة على أثر القوة الناقصة والفرض ان الجسمين تحركا من مبداء واحد فوعدت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريك كات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعه الارض والماء والهواء والنار والحسرة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتنفذ الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركبة من الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفأت الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكانت الحياة باقية دائما لان تعذيب غير الحى غير ممكن فيلزم دوام الحياة مع دوام الاثراق ودوام الحياة مع دوام الاثراق غير معقول قلنا اما الاول فبني على نفي الجوهر الفردي فان الجوهر الفردي لو كان موجودا يكون جسمه مؤلفا من الجوهر الفردي فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالية فيه إفانه يجوز أن تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فتعدم القوة عند انقسام المحل ومبنى على سر بان القوة في محلها الذي هو الجسم بمانه ان الجوهر الفردي وان سلم انه منفصل والجسم متصل واحدا لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سر بان القوة في محلها متنوع ومبنى على ان جزء القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز أن يكون تأثيرا نقوة مشروط بان تكون القوة على وجه خاص فاذا قسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير فلم يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبنى على المقدمات الثلاث نفي الجوهر الفردي وسر بان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث ممنوعة والبرهان لم يقيم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات الثلاث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك أى النفوس المنطبعة فانها اقوى جسمانية تقوى على تحريك غير متناهية عندهم ولو صح ان اقوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية فهو مدفوع هنا لان القوى عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوة يقوى ويتجدد عرض آخر هو قوة أخرى مثل القوة الثانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وحينئذ لا يلزم من دوام الثواب والعقاب أن تكون القوى الجسمانية قوية على أفعال غير متناهية بل تكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على أفعال غير متناهية وهذا ليس بمنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الأعلى امتناع

صدور الأفعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية وأما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان
الابدان مؤلفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج وتركيب المواد البدن المعادن والنبات والحيوان من
العناصر ليس يقيى ولئن سلم القول بالمزاج وتركيب المواد البدن العناصر فثأثير الحرارة في الرطوبة
المتناهية انما يقضى الى افنائها الواسع وورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحمل منه وامتناع ورود
الغذاء على البدن بمقدار ما يتحمل منه ممنوع فانه يجوز أن يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحمل منه
وحينئذ كلما فنى شئ من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا
خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما
يكون غير معقول لو كان اعتماد المزاج شرطاً للحياة وهو ممنوع فان اعتماد المزاج ليس شرطاً لبقاء
الحياة بل الحياة باقية بقاء الفاعل المختار وايضاً فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويتذبحها كالحيوان
المسمى بسمندر فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يهرى ولا يحترق ولا يموت
بالنار ﴿ قال ﴾ الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر أما الاول فلا وله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير والاجماع
على انه عفو وهو انما يحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعو العذاب على الصغائر قبل التوبة
والكبائر بعدها فالمعفو هو الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء أى قبل التوبة والالتم توجسه الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم وقوله تعالى وان ربك
لا ذو مغفرة للناس على ظلمهم وأمثال ذلك كثيرة وأما الثاني فلانه تعالى أمر النبي بالاستغفار للذنوب
المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما أمر فيستغفر له صيانة
كعبته ويقبل منه تحصيلاً لرضائه لقوله تعالى واسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه
وسلم شفاعتى لأهل الكبائر من أمتي احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً وقوله
تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
وقوله تعالى وما للظالمين من أنصار وأجيب بانهم اغبر عامة في الأعيان ولا في الأزمان وان ثبت عمومها ففى
شخصه صفة بما ذكرناه أقول المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم أما الاول
وهو العفو أى اسقاط العذاب المستحق فلوجه ثلاثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
يعفو عن السيئات وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير والاجماع على ان الله تعالى
عفو وانما يحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعو العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة
فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني
قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أى ما دون الشرك فيتناول الكبائر
والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين أحدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم توجه الفرق بين
الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بين الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما
دونه في غفرانهم اثنى لو لم يكن المراد قبل التوبة لم توجه التعليق بالمشيئة على رأى المعتزلة واللازم
باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشيئة يمان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم توجه
التعليق بالمشيئة لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة لان الواجب
يجب فعله شاء أو لم يشأ الثالث قوله وان ربك ذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على الحال يقال رأيت
الأمير على عدل أو على ظلم اذا كان متلبساً به فالآية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم
فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وأمثال ذلك نحو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا عرفوا على أنفسهم
لا تفتنوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفاراً وأما الثاني وهو شفاعة نبيها صلى

الله عليه وسلم لأصحاب الكبار فدلناه تعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار للتوب المؤمنين وقال تعالى واستغفروا لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبرية مؤمن لما سبق فيسـتغفر له امتثالاً لأمره تعالى وصيانة لعصمته أى عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن مخالفة أمره وإذا استغفر النبي لأصحاب الكبرية قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته عليه الصلاة والسلام تحصيله للمرضاة عليه السلام لقوله واسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعته بيننا صلى الله عليه وسلم مقبولة في حق صاحب الكبرية قبل التوبة ولقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لأهل الكبار ثم من أمتي فإنه يدل على ان شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لأهل الكبار سواء كان قبل التوبة أو بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام لا أثر لها في اسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيأ دللت الآية على انه لا تجزى نفس عن نفس شيأ على سبيل العموم فان النكارة في سياق النفي تفيد العموم وتأثير شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في اسقاط العذاب منافي لمقتضى الآية فلا يثبت التأثر ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حسيـم ولا شفيع بطاع في الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع أصلاً فلا تثبت شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دللت الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعـة على الإطلاق فيلزم نفي شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين من أنصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع وأجيب عن هذه الآيات بأن ما غير عامة في الاعيان ولا في الأزمان فلا تتناول محل النزاع ولئن سلم انها عامة في الاعيان والأزمان حتى تكون متنازلة محل النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة فتأول الآيات بخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة **قال** (السادس في اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدواً وعشياً يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وفي قوم نوح أغرقوا فادخلوا ناراً و الفاء للعقـيب وقوله حكايـة عن أهل النار بنأ أمئنا اثنـين وأحييتنا اثنـين وذلك دليل على ان في القبر حياة تار وموتا آخر اخرج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا موتة الاولى وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور وأجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى أحـيى كثيراً من الناس في زمن موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وأما هم ثانياً وعن الثاني ان عدم اجماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون) أقول المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدواً وعشياً يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وهذا طاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في حق قوم نوح أغرقوا فادخلوا ناراً و الفاء للعقيب فادخل النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكايـة عن الكفار الذين هم أهل النار قالوا ربنا أمتنا اثنـين وأحييتنا اثنـين وذلك دليل على ان في القبر حياة أخرى وموتا آخر أى بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرنين والاماتة مرنين احتج المخالف أى المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا موتة الاولى فإنه يدل على ان أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حياة أخرى وموت آخر لذاقوا مرنين فيكون منافياً لمادات عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اجماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حياً لا يمكن اجماعه فيكون منافياً للآية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى أحـيى كثيراً من

الناس في زمن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وأما ثم ثانياً وعن الثاني ان عدم اجتماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون ﴿قال﴾ (السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان ونظائر الكتب وأحوال الجنة والنار والاصل فيها انها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقاً) أقول المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان ونظائر الكتب وانطاق الجوارح وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها أمور ممكنة في أنفسها والله تعالى عالم بكل قادر عليه وأخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقاً مقيداً للعلم بوجودها ﴿قال﴾ (الثامن في الاسماء الشرعية) الإيمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بحجيته به ضرورة عندنا وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم فإيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس وأيضا فحمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله الا الله وأدناها إمالة الأذى عن الطريق فعناء شعب الإيمان لان إمالة الأذى غير داخلية فيه وفافاً) أقول المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الإيمان لغة التصديق وفي الشرع اختلاف وفيه فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر والاستاذ أبو إسحاق وأكثر الأئمة من أهل السنة إلى ان الإيمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما علم بحجيته به بالضرورة والإيمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الإيمان اسماً للتصديق بالله وبرسوله عليه الصلاة والسلام وبالكف عن المعاصي والإيمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك أي عن تصديق الرسول بكل ما علم بحجيته به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة وحرمه الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند أكثر السلف فانهم قالوا الإيمان عبارة عن التصديق بالجنان والأقرار باللسان والعمل بالأركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان في الشرع عطف العمل على الإيمان في نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فإن العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الإيمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الإيمان خروج العمل عن مفهوم الإيمان أوجب بانه لو لم يكن العمل خارجاً عن الإيمان يلزم تكرار بلا فائدة وأيضا قوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لان العمل لو كان داخل في الإيمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخل في الإيمان لكان الظلم منقياً عن الإيمان فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا إيمانهم بظلم بعده ضائعا لانه حينئذ يكون تكرار بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءاً من مفهوم الإيمان لكان الإيمان منافياً للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء وإذا كان الظلم منافياً للإيمان يمنع لبس الإيمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين وإذا كان لبس الإيمان بالظلم ممكناً لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وقوله وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم إلى آخر المبحث اشارة الى جواب الداليل القائلين بان الإيمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يصح اطلاق الإيمان على العمل واللازم باطل أما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يكن العمل نفس مدلول الإيمان ولا جزء

مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابق والتضحي والالتزامي وأما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه أطلق الايمان على الصلاة وهي العمل تقرير الجواب اننا نسلم انه أطلق الايمان على الصلاة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وأيضاً هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزءاً مفهوماً للايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه الخ لا يقال لاننا نسلم انه لو كان العمل جزءاً مفهوماً للايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لاننا نقول جلى الايمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الايمان بضعا وسبعين شعبة أفضلها الا الله وأدناها امامة الاذى عن الطريق لاننا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الايمان بضعة وسبعون شعبة أفضلها الا الله وأدناها امامة الاذى عن الطريق تقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هي بضعة وسبعون شعبة لان الايمان نفسه بضعة وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعة وسبعين شعبة لكان امامة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان امامة الاذى عن الطريق غير داخلة في الايمان بالاتفاق ﴿ قال ﴾ الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام أو جبه الامامية والاسماعية عليه على الله والمعتزلة والزيدية علمنا عقلا وأسماعنا سمعنا ولم يوجب الخوارج مطلقا لنا مقامان بيان وجوبه علمنا سمعنا وعدم وجوبه على الله تعالى أما الاول فلان نصب الامام لدفع ضرر لا يندفع الا به لان البلد اذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدبر بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء فان قيل يحتمل مفساد أيضا اذ ربما يستكشف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولي عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرئاسة الى مزيد مال فيغصب منهم قلنا احتمالات مرجوحة مكثورة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير وأما الثاني فلما بينا انه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء ﴿ أقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع في اقامه الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة رجعهم الله المبحث الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الامتصاص للرسول عليه الصلاة والسلام في اقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلفت الامة في وجوب نصب الامام أو جبه الامامية والاسماعية نصب الامام على الله تعالى وأوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علمنا عقلا وأوجب اسماعنا نصب الامام علمنا سمعنا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علمنا سمعنا ولا عقلا لاننا مقامان بيان وجوب نصب الامام علمنا سمعنا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى أما الاول أي بيان وجوبه علمنا سمعنا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلاننا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون تقايه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرر عن الضرر والمفساد أنهم اذا لم يمكن هذا الرئيس فان البلد اذا شغره عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدبر بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان

نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به ، وأما الكبيرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب
باجتماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه أوضح عقل من
الصغرى والاولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان قيل
ويحتمل نصب الامام مفسدا أيضا اذ ربما يستكشف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو ربما يستولى
على الناس فيظلمهم أو ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم
قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات من جوعة مكثورة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفسدها المترتبة عليها بالمفسد الحاصلة من عدم نصب الامام
تكون مرجوحة قليلة وزك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ، وأما الثاني أى بمان عدم وجوبه
على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ واذا تبين المقامان ثبت المطلوب وهو
ان نصب الامام واجب علينا سمعنا على الله ﷻ قال (احتجت الامامية بانه لطف لانه اذا كان امام
كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد ، واللطف على الله
واجب قياسا على التمكن والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل
بوجود امام فاهر يرحى ثوابه ويخشى عذابه وأنتم لا توجبونه كيف ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا
امام على امام وصفتموه) أقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب
الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله أما أن نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال
المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون
بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعه عن الغياب والتهامش ويرجرهم عن المعاصي ويحثهم على
الطاعات كانوا الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وأما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار
مجرى التمكن وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكن والجامع كون كل من التمكن واللطف
ازالة لمعذر المكلف فان الله تعالى كاف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك
الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف أن يقول انك ما أردت حصول الطاعات منى لانك
ما نصبت لي اماما كما يمكن أن يقول ما أردت فعل الخير منى لانك ما مكنتنى من فعله فكما ان التمكن يجب
لازاحة هذا العذر يجب اللطف أيضا والجواب اننا لانسلم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفًا اذا
كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال أن يكون فى نصب الامام مفسدة
خفية استأثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله
تعالى ولا نسلم ان التمكن واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ
وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجد امام ظاهر فاهر يرحى
ثوابه ويخشى عقابه وأنتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفًا
ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون
فيما فقد صدر من الله تعالى قبيح وأنتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى ﷻ قال ((الثاني فى صفات
الائمة الاولى أن يكون مجتهدا فى اصول الدين وفروعه ليتمكن من اراد الدلائل وحل الشكوك والحكم
والفتوى فى الوقائع الثانية أن يكون ذا رأى وتدير يد بالحرب والسلم وسائر الامور السياسية الثالثة
أن يكون نجبا عاليا يخب عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود وجميع تاساهل الوافى الصفات
الثلاث وقالوا ينب من كان موصوفا بها الرابعة أن يكون عدلا لانه متصرف فى رقاب الناس وأموالهم
وايضاهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانه من ناقصات عقل ودين الثامنة
الحرية فلان العبد مستحق قرب من الناس مشغول بخدمة السيد التاسعة كونه قريبا خلاقا للخوارج

وجمع من المعتزلة لنا قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله
الولاية من قريش ما أطاعوا الله واستقام الامر ﴿ أقول المبحث الثاني في صفات الأئمة وهي تسع
الاولى أن يكون الامام مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليتمكن من اراد الدليل على المطالب الاصولية
وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية أن
يكون الامام ذاريا وتدير يد برأمر الحرب والسلام أي الصلح وسائر الامور السياسية بان يشهد
في محل يقتضي الشدة وبرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله في مدح أصحاب النبي عليه
الصلوة والسلام والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة أن يكون شجاعا قوي القلب
لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة وجمع
تساهاوا في الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث ينسب من كان موصوفا بها
الرابعة أن يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس وأموالهم وابضاعهم فلولا يمكن عدلا لا يؤمن
من تعديه وصرف أموال الناس في مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة أن يكون
مسلم الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على أنفسهم فكيف
يشعور ولا يتهم على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتمدة في الامامة ولان
المجنون والصبي ليسا بعدلين والامام يجب أن يكون عدلا كاملا العقل والدين السابعة الذكورة لان
النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب أن يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحق
بين الناس مستغل بخدمة السيد والامام يجب أن يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب أن
لا يكون مشغولا بخدمة أحد على سبيل الوجوب ليعتفرغ لمصالح الناس التاسعة أن يكون الامام قريشا
خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الأئمة من قريش والأئمة جمع معرف باللام فيفيد
العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولاية من
قريش والتقرير كافي الحديث الاول ﴿ قال ﴾ ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماء عيلية
والانواع شريفة لنا اناس ندين ان شاء الله تعالى امامة أبي بكر والامة اجعت على كونه غير واجب العصمة
لا على أنه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اليه اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب
أصحاب التعليم أو تعاليم الواجبات العقلية أو تقرب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الانواع شريفة
وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما بان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم ولوجاز
الخطأ عليه لاحتاج الى امام آخر ويتسلسل ولقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال
لا ينال عهدى الظالمين وأجيب عن الاول والثاني بمنع المقدمات وعن الثالث بان الآية تدل على أن
شرط الامام أن لا يكون مشغولا بالذنوب التي تنظمها العدالة لأن يكون معصوما ﴿ أقول ولا يشترط في
الأئمة العصمة خلافا للاسماء عيلية والانواع شريفة أى الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الأئمة لنا
اناس ندين ان شاء الله تعالى صحة امامة أبي بكر رضي الله عنه والامة اجعت على كون أبي بكر غير واجب
العصمة لا على أنه غير معصوم فلا تكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام
واللازم باطل لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام
بوجه ثلاثة: الاول أن وجه الحاجة الى الامام اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب أصحاب
التعليم أو تعاليم الواجبات العقلية وتقرب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الانواع شريفة وذلك
لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما يحصل الوثوق بقوله وفعله الثاني أن احتياج الناس الى الامام
لجواز الخطأ عليهم فلا يمكن الامام واجب العصمة لجواز الخطأ عليه فيحتاج الامام الى امام آخر
ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطا بالابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال
لا ينال عهدى الظالمين فان الآية ذات على أن عهد الامامة لا ينال الظالمين أى لا يصل اليهم وغير

المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما وأجيب عن الاولين بمنع المقدمات اما الاول فبان يقال
لا نسلم انصار وجه الحاجة الى الامام في الامر من الذين ذكرتهم واما الثاني فبان يقال لا نسلم انه يلزم من ذلك
وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك أن يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطأ على
الامام لا يحتاج الى امام آخر فاننا سنبين ان شاء الله تعالى ان امامة أبي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز
الخطأ عليه ولم يحتاج الى امام آخر والامامة امامته وأجيب عن الثالث بان الآية تدل على أن شرط
الامام أن لا يكون مشغولا بالذنوب التي تنظم العدالة لعل على أن شرط الامام أن يكون معصوما فان
الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوما بل يلزم أن يكون عدلا ﴿ قال
﴿ الثالث فيما نتوصل به الامامة الاجماع على أن تنصب الله ورسوله والامام السابق أسباب
مستقلة في ذلك اعما الخلاف فيما اذا بايعت الامة مستعدا لها أو استولت شوكتها على خطط الاسلام فقال
بهما أصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة
صار اماما وأنكرت الامامية ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر
غيرهم فكيف يولونه عليهم الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يقضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل
فرقة شخصا ويقع بينهم التجارب الثالث أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذلك الامامة الرابع
الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد
والحكم وعن الثاني أن الفتنة تندفع بترجيح العلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع
الاصل سيما داخل البلاد عن الامامة وعن الرابع لم لا يجوز أن يكون اختيار الامة أوظهور والشوكة
كاشفا عن كونه اماما نائب الله تعالى ورسوله ودليلا عليه ﴿ أقول المبحث الثالث فيما نتوصل به الامامة أجمع
الامة على أن تنصب الله وتنصب رسول الله عليه السلام وتنصب الامام السابق على امامة شخص
أسباب ومستقلة في ذلك أي في ثبوت امامته اعما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة
وفيما اذا استولى شخص مستعدا للامامة بشوكتها على خطط الاسلام فقال بهما أي بامامتهما أصحابنا أهل
السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع
الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم
خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وأنكرت الامامية ذلك مطلقا أي أنكرت الامامية ثبوت الامامة
بيعه الامة أو بالاستيلاء بالشوكة أو بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها أولا
وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيب من الله تعالى أو من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها أربعة الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر
غيرهم من آحاد الناس في أقل منهم فكيف يولون الغير على التصرف في كل الامة فان من لا يمكن له
التصرف في أقل الامر لاقل الأشخاص كيف يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان
اثبات الامامة بالبيعة قد يقضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا يدعي كل فرقة
ترجيح امامتهم ويقع بينهم التجارب المؤدى الى المفساد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فبغير طريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة أعظم من القضاء الرابع الامام
نائب الله ورسوله عليه السلام فلا تثبت خلافته الا بقول الله أو قول رسول الله عليه السلام لان نيابة
الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحكم فان الشاهد غير
ممكن من التصرف في أمر المشهود عليه والحكم بصير بقوله متمكن من التصرف فيه والحكم
عليه وعن الثاني باننا لا نسلم انه قد يقضي الى الفتنة قولهم لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا ويقع
بينهم التجارب قدما تندفع الفتنة بترجيح العلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم كارجحت الصحابة رجحهم الله أبا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا

الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد فتمثلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤيدكم الله أبجراحكم وتتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً والداعي المحذور ومخالفته ليس صحيحاً صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية - يقول المخلفون اذا انطلقتم الى معانم لنأخذوها ذرونا تتبعكم يريدون ان يبذلوا كلام الله قل ان تتبعونا كذا لكم قال الله من قبل فسيقولون قوله لن نطيع ونابذل على منع رسول الله عليه السلام اياهم عن اتباعه ولا يجوز ان يدعوهم الى قوم أولى بأس شديد والالزام التناقض ولا عيبا رضى الله عنه لانه قال الله تعالى في صفة المدعوين فتمثلونهم - أو يسلمون وعلى رضى الله عنه ما حارب الكفار أيام خلافته والداعي المحذور ومخالفته ليس من ملام بعد على رضى الله عنه وفاقا لعدم دعوتهم للاعراب فتعين أن يكون الداعي المحذور ومخالفته من كان قبل صلى الله عليه وبعد النبي عليه السلام وقد أوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤيدكم الله أبجراحكم وتتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ويلزم منه أن يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبا بكر الثالث ان النبي استخلف أبا بكر في الصلاة أيام مرضه فثبت استخلافه في الصلاة بالمقل الصحيح وما عزل النبي أبا بكر رضى الله عنه عن خلافته في الصلاة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلاة بعد وفاته واثبت خلافة ابي بكر في الصلاة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة لعدم الثبوت بالنقل بانفصال الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوا وهذا دليل واضح على خلافة الأئمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة أجمعوا على امامة أحد الأشخاص الثلاثة وهم أبو بكر وعلى والعباس رضى الله عنهم وبطل ان قول بامامة على والعباس رضى الله عنهم ما فتعين القول بامامة ابي بكر رضى الله عنه أما الاجماع على امامة أحد الأشخاص الثلاثة فهو مردود في كتب السير والتواريخ وأما بطلان ان قول بامامة على والعباس رضى الله عنهم ما فتيلانه لو كانت الامامة حقا لاحد هما لنسازع ابا بكر رضى الله عنه وناطره في ذلك وأظهر على ابي بكر حجته ولم يرص بخلافته وقد رضى على والعباس رضى الله عنهم بامامة ابي بكر رضى الله عنه وبإيماءه ولو كانت امامة ابي بكر غير حق كانت ظلما فينبغي أن لا يرضوا بها وان رضوا بالظلم ظم فثبت ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام أبو بكر رضى الله عنه قبل الامامة كانت حقا على الا ان عليا رضى الله عنه أعرض عن حقه نقيبته على نفسه فلما كيف يتصور النقيب في حق على رضى الله عنه وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضى الله عنها مع علوشأنها وجلالة قدرها وفضل نسبتها زوجة على وأكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع على رضى الله عنهم والعباس مع علوم منصبه قال لعلي امدد يدك لا يابى عليك حتى يقول الناس يا دع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه ولا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعة سئل السيف وقال لا أرى بخل خلافة ابي بكر وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني أمية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلى عليكم نيم يعني أبا بكر فان أبا بكر رضى الله عنه كان من قبيلة نيم بن مرة ثم قال أبو سفيان والله لا ملائ الوادى خيلا ورجلا ولا نصارا نازعهم أبو بكر رضى الله عنه ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامانة وقالوا أمير ممو وأمير منكم وكان أبو بكر شيخا ضعيفا خاشعا لهيأته عديم المال قليل الاعوان فعلم أن بيعته على لا يبي بكر رضى الله عنه ما انما كانت عن رضا لانه كان مقدما على الهابة رضى الله عنهم في العلوم والفصائل وكان أقرب الناس الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال «احتجت الشيعة على امامة على بوجوه الاول قوله تعالى انا اوليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فالمراد بالولى اما للناس أو المات صرف لا غير نقليه لالا لاشترالك

والاول باطل لعدم اختصاص النصره بالمدكور فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوفى يستحق التصرف في أمور المؤمنين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن أبي طالب لانه كان يصلى وسأله سائل فاعطاه خاتمه رأى تعار المتصريف هو الامام فثبت نه اسم ويقر بانه قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلى مولاه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم أنت منى بمنزلة هرون من موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى واد قال موسى لاختيه هرون اخلفنى في قومي الا انه توفي قبله والثالث قوله صلى الله عليه وسلم شير اليه سلمو على أمير المؤمنين وأخذ بيده وقال هذا خليفة فنى فيكم بعده وتى فاسمعوا وأطيعوا له الرابع ان الامامة أجمعه على امامة أحد الأشخاص الثلاثة وبطل القول بامامه أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوبين عليه ما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي والخامس انه لا بد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على امام حسين فكيف لا امر الدين واشفاقا على الامامة ولم ينص لغير أبي بكر وعلى بالاجماع ولا لابي بكر والالكل توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيبه على السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالخبر الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكايه وأنفسنا وأنفسكم على ولا شئنا انه ليس بنفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به امامه بمنزلة أو هو أقرب الناس اليه وكل من كان كذلك فهو أفضل الناس بعده ولانه كان أعلم الصحابة لانه كان أشدهم ذكاه وفطنة وأكثرهم تدبرا ودية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بارشاده وتر بيته أتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها فان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويستندون أصول قواعدهم الى قوله والخبر كما يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقوله قال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأيضا فاحديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل والا فضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول أن هجوم النصره غير مسلم وان حمل الجميع على الواحد متعذر بل المراد هو وكفاؤه وعن الثاني أن معناه النسبة في الاخوة والقرباة وعن الثالث أن هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة علينا وعن الرابع اننا لا نسلم وجوب العصمة وجوب النص وعدم النص في شأن أبي بكر وعن الخامس ان نفويض الامر الى المكلفين لعله كان أصح وعن السادس انه معارض بئله والدليل على أفضلية أبي بكر قوله تعالى وسيجزيها الاتقي الذي يؤتى ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي وفاقا للثاني مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزي الابناء لان عليا رضى الله عنه نشأ في بيته وانفاقه وذلك نعمة تجزي وكل من كان اتقى كان أكرم عند الله وأفضل لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاهم عند الله أتقاهم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر وقوله عليه السلام لا يبي بكر وعمرهما سيديا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين أقول اجتمعت الشيعة على امامة علي رضى الله عنه بوجود كرام المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا والذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وجوه الاحتجاج به ان لفظ الولى قد يراد به الاولى واللاحق بالتصريف يدل على ذلك النقل اللغوى والنص والعرف الاستعمالى اما النقل اللغوى فقول المبرد الولى هو الاول بالتصريف وأما النص فقوله عليه السلام انما امرأه تكلمت نفسها بغير ادن ولها فاسكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصريف واما اعرب الاستعمالى فانه يقال لابي المراه واخيها انه ونيها أو ارأى بالتصريف فيهما وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أى بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة للولى معنى ثالث فثبت ان الولى اما ان يراد به الناصر أو الاولى بالتصريف لا غير بقية لانه شتران والاول باطل

اعدم اختصاص النصر بالمذكور في الآية لان الولاية بمعنى النصر عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى واؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الآية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الآية تقيدها بالنصر في المؤمنين الموصوفون بالصـفة المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهون يكون المراد بالولي الاول بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في أموره المساجين والذي هو لا ولي بالتصرف في أموره المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذا في الآية تامة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكره وان المراد منه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لانه كان يصلي فساله سائل فاعطاه خاتما كما ثبت أن عليا هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاول وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتقد والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاول فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب بقوله تعالى ولعل لكل جعلنا مالا ليحاربه فقال المفسرون اراد به من كان أولى وأحق بالميراث وقوله تعالى ما أواكم النار هي مولاكم أي أولى بكم النار على ما قاله المفسرون وأما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات أيما امرأة نسكحت بغير إذن مولاها فتسكحها باطل أراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها وأما ارادة الناصر والمعين فيدل عليه ما في الكتاب والسنة وما في الكتاب فقوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم أراد به الناصر وما شاعره فقول لا خدال * فأصبحت مولاها من الناس كلهم * ومعناه فأصبحت ناصرها والذاب عنها وأما ارادة المعتقد والمعتق فظاهرة يدل عليها استعماله في نفسه وأما ارادة الجار فيدل عليها قولهم معكم السكالي لما نزل جار السكيب بن يربوع فأحسن جواره

جزى الله خيرا والجزاء بكنفه * كليب بن يربوع وزادهم جدا

هم خلطونا بالنفوس والجوا * الى نصر مولاهاهم مسومة مجردا

أراد به جاره وأما ارادة ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا إني خفت المولى من ورائي ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة في بني أمية

مهلا بنينا مهلا موالينا * لا تبتشوا بيننا ما كان مدفونا

أراد بقوله موالينا بنينا عمننا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما أن يكون ظاهرا في الاول أو لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا أطلق وله محامل واقترب به ما يعين أحدها يجب الحمل عليه نظرا الى ترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه وأول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله أنت أولى بكم الثاني انه يتعدى لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاول فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاله مال اما انه يتعدى حمله على ما سواه فلا يتعدى حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتقد والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاول فقد اتفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام أنت أولى بكم من أنفسكم أنت أولى بتدبيركم والتصرف في أمورك وان نفاذ حكمه فيهم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاول في قولهم ولدا الميت أولى بالميراث من غيره والسلطان أولى باقامة الحدود من الرعية والزوج أولى بامرأته والمولى أولى بعبدته واذا ثبت ان معنى المولى الاول بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ارادة من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت أولى بالتصرف فيه فعلي أولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عليه السلام أنت منى بمنزلة

هرون من موسى الا انه لا نبي بعدى اخبر ان منزلة على منه عليه السلام كنزلة هرون من موسى عليهما السلام وذات بدل الى ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ناهية تعالى بالنسبة الى النبي عليه السلام ولنظير المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح لكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابة له وانه محبة وانه نائبه في جميع أموره وعند هذا القول جلتاه على بعض المنازل دون البعض فاما ان تكون معينة أو مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني أيضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدى استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولولا لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذ ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة تعالى رضى الله عنه لان من جلة منازل هرون س موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله تعالى حكايته عن هرون اخذني في ذمى والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام الميت خلف فيما كان له من التدبيرات واذا كان خليفة له في حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقديري بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله على الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه سلمو على أمير المؤمنين وأخذ بيده فقال هذا خليفة فيكم بعد موتى فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامامة أجبروا على امامة أحد الأشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس رضى الله عنهم وبطل القول بامامة أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب أن يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وأبو بكر والعباس رضى الله عنهم لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهم بما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضى الله عنه الخامس انه يجب أن يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص معين تكمى لاهل الدين واشفاقا على الاممة فانه علم من سيرة النبي عليه السلام اشفاقه للاممة كالأول بالنسبة الى أولاده قال عليه السلام انما أنا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى أشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمور المسلمين ومن هذه سيرته فكيف يمل أمته ولا يرشدهم الى من يتولى أمرهم الذي هو أجل الأشياء وأنفعها وأعمها فائدة فلا بد من سيرته من التنصيص على من يتولى أمرهم بعده ولم ينص لغبر أبي بكر وعلي رضى الله عنهم بما بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على أبي بكر لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيبه لعلي رضى الله عنه السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكايته فقل تعالوا ندع أبناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسكم ونفسى عليه السلام بغيره لان عليا رضى الله عنه كان أعلم العباد رضى الله عنهم واذا كان كذلك فهو كان أفضل الخلق بعده ولان عليا رضى الله عنه كان أعلم العباد رضى الله عنهم لانه كان أشهرهم ذكرا وفطنة وأكبرهم تدبيرا وروية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته أتم وأبلغ كان مقدما في فنون العلوم الدينية أصوفاها وفروعاها فان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويستندون أصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد دل عليه السلام اقضاكم على والا فاضى أعلم لا يتباحث الى جميع أنواع العلم وأيضا أحاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رضى الله عنه أفضل منها حديث الطبر وهو انه عليه السلام أهدى له طير مشوى فقال عليه السلام انهم اتنتى باحب خلقك اليك بأكل كل شيء خاؤه على وأكل معه

والاحب الى الله تعالى هو من اراد ان يزياد في ربه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عليه السلام والملائكة لان قال النبي يا احب خلق الله اليك والوثيق به النبي يحب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلق الله غيري ونقول يا كل معي وتقدره ان النبي يا احب خلق الله لمن يأكل لياكل معي والملائكة لا يأكلون ويتقديرون عموم اللفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خبير فان النبي عليه السلام بعث ابا بكر رضى الله عنه الى خبير فرجع منه زما ثم بعث عمر رضى الله عنه فرجع منه زما فغضب رسول الله عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير كرار فعرض له المهاجرون فقال عليه السلام أين علي فقبل انه ارمدا العينين فنفذ في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مقدر فيم تقدم فيكون افضل منه ما يلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة رضى الله عنهم والا فضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول اننا لانسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصر عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لانسلم ان الولاية بمعنى النصر عامة وانما تكون عامة اذا اضيفت الى جميع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جميع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحججهم اذ لا وعلى هذا فلا يمنع ان تكون الولاية المحصورة في انه تعالى ورسوله والمؤمنين والمؤمنات بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصر وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين اليتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذرا بل المراد بالذين آمنوا في الآية علي واكفاؤه واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابن ابي داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لانسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله لم لفظ المولى يقتل الاولى قلنا لانسلم ذلك فان أولى بمعنى افضل والمولى بمعنى مفضل ولم يرد أحدهما بمعنى الآخر اذ لو ورد أحدهما بمعنى الآخر لاصح أن يقرن بكل منهما ما يقرن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان أولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لانسلم وجوب حمله عليه واثبت سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لانسلم ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف فيهم بل أمكن أن يكون المراد به أولى بهم في محبة وتعظيمه وليس أحد المعنيين أولى من الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحته سنده قطعا لكن لانسلم ان قوله أنت منى بمنزلة هرون من موسى بعم كل منزلة كانت هرون من موسى فان من جملة منازل هرون من موسى انه كان أخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعل رضى الله عنه قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لانسلم ان اسم الجنس اذا عرى عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف أو حرف النفي بعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البسائط لا أن يكون متناولا لكل واحد واحد على سبيل الجمع والالتماس في فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه علي بهرون في الاخوة والقربا ولئن سلم تعميم المنازل لكن لانسلم انه من منازل هرون من موسى استحفاقه بخلافته بعده يلزم مثل ذلك في حق علي قواهم انه كان خليفة له على قومه في حال حياته قلنا لانسلم ذلك بل كان شريكا في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه فاختلني في فومي المراد به المبالغة راتنا كيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى واما أن يكون

مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لولم يقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهو من حيث هو شريك في النبوة وله ذلك ولولم يستخلفه موسى عليه السلام رائس سلم انه استخلفه في حال حياته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته وان قوله اخلفني ليس فيه سيغة عموم بحيث يقتضي الخلفا في كل زمان وله ذلك الاستخلفه وكيف لا في حياته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضى الخلفا في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا كالوصح بالاستخلاف بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفي واثم سلم ان ذلك عزله ولكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعملى من الاستخلاف وهى الشراكة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها صحة علينا وعن الرابع اننا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص ولا نسلم عدم النص في شان أبي بكر رضي الله عنه وعن الخامس ان تقويص الامر الى المكلفين اعمله كان اسلم للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل والدليل على افضلية أبي بكر رضي الله عنه قوله تعالى وسيعنيها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي رضي الله عنهما بالاتفاق والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكرني، صف لا تقي قوله الذي يؤتي ماله يتزكى ومالا حده عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف به ما لانه ما اتفق على ان تقي ماله يتزكى ولان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام واتفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقي عليا تعين أن يكون المراد به ابا بكر رضي الله عنه فيكون أبو بكر رضي الله عنه هو الاتقي وكل من كان اتقي كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم كان عند الله افضل فأبو بكر رضي الله عنه افضل وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من أبي بكر رضي الله عنه فانه يدل على انه ليس أحد افضل من أبي بكر فلا يكون على افضل من أبي بكر واذا لم يكن على افضل من أبي بكر رضي الله عنه فاما أن يكون مساويا لابي بكر في الفضل أو يكون أبو بكر افضل من علي رضي الله عنهما والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عليه السلام لا يكره من رضي الله عنهما ما سدا كقول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام لا يؤم الناس أبو بكر وتقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه السلام وقد ذكر أبو بكر رضي الله عنه عنده وأين مثل أبي بكر كذبت الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابتني وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما قال ((الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكن عن مطالعتهم فان الله تعالى اثني عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابقون الاولون وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عليه السلام لو اتفق أحدكم ملء الارض ذهبا مبالغ مدأحدهم ولا نصيفه وقال اصحابي كالبحر يوم بأيهم قتدبتهم اهتديتم وقال الله تعالى في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من احبهم فبهي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يؤخذ وما نقل من المطاهن فله محامل وتأويلات ومع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم وحكى عآنا هم نعمة الله بحبهم اجمعين وجعلنا الله لهديم متبعين وعصمنا عن زبغ الضالين وبعثنا يوم الدين في اعدا الهادين بفضلهم العظيم وفيضه العميم انه سميع قريب مجيب)) أقول المبحث الخامس في فضل اصحابه رضي الله عنهم اجمعين

يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله عليه السلام والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب
والبغض لبعضهم على بعض وترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يفهم إلى عداوة آخرين منهم
والفدح فيهم فإن الله تعالى أتى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين
والأنصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشد على الكفار
رحمة بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذا
يبايعونك تحت الشجرة وقد أتى رسول الله عليه السلام عليهم وهم يذلولوا المجاهد في نصرته رسول الله عليه
السلام بالجهاد ومصرف الأموال وقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي لو نفق أحدكم ملأ الأرض ذهباً
ما باع مداينه ولا نصيبه وقال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله
عليه السلام الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من أحبهم فحببي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي
أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يؤخذ بن يؤمن بالله
ورسوله كيف يجوز أن يبغض من هو موصوف به هذه الصفات وما نقل عن المطاعن فعلى تقدير محنته
له محاميل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكى عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة
نفعنا الله بمحببتهم أجريين وجعلنا الهدى لهم متبهمين وعصمتنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين
أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً

﴿يقول المتوسل بصالح السلف محمده الفقير عبد الحق والخلف﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد لمن تفرّد بوجوب وحدانيته في دابه وصفاته واستدل بياهر صنعه على كمال قدرته بجميع مخلوقاته
وصلاه وسلامه على نبيّه هـذا وجود ونقطة امتداد جميع البرية والسبب في إيجاد كل موجود
أفصل الخلق على الإطلاق المبعوث بالشرعية الغراء المنعم لمكارم الاخلاق المؤيد بقرآن وطاع الحجج
وسواطع البراهين الداعي الى الله باذنه لتوحيد رب العالمين سيدنا محمد بن عبد الله وآله وصحبه ومن
والاه (وبعد) فقد تم طبع الكتاب الجليل الذي ليس له في بابيه مثيل المشتمل على درر النفائس
ونفائس الدرر وغرر اللطائف واطائف الغرر وبالجمله فهو حديقته فضيل نطقه بيننا بالحق ونتيجة
فكر لا يعرف قدرها الا القليل من الخلق

واني وان اطنبت فيه مدائحي * فاكثر مما قلت ما انا انك

المسمى (مطالع الانظار) لابي الشاه شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة
تسع وأربعين وسبعمائة على مسنن (طوالع الانوار) للفاضل عبد الله بن عمر البياضوي
المتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة رضى الله عن الجميع وأسكنهم من الفردوس المكان
الرفيع بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المعزية لما لكها ومديرها المتوكل على عالي
الجناب حضرة السيد (عمر حسن بن الخشاب) وذلك في العشر الاول من

جداى الاخرة سنة ١٣٢٣ من هجرة من له الشفاعة

العظمى في الاخرة سيدنا محمد بن محمد بن جعفر الانام

عليه افضل الصلاة وأتم السلام وعلى

آله السادة الاعلام نبحوم

الهدى وبدور

التمام

تم

* فهرست مشرح مطالع الانتظار على طوابع الانوار *

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب ٢	٥٤ اثباتي في أحكام الوجوب لذاته
٦ أما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر ومنها	٥٥ الثالث في أحكام الامكان
فصول	٥٨ الثاني لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته
٧ الفصل الاول في المبادئ	٥٨ الثالث الممكن مالم يتعين صدوره عن مؤثر
١١ الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه	٥٩ الرابع في القدم
مباحث الاول في شرائط المعرف	٦٣ الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه
١٧ المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به	مباحث
١٨ الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في	٦٣ فرع الوحدة لا تقابل الكثرة
أنواع الحجج	٦٣ الثاني في أقسام الوحدات
١٩ المبحث الثاني في القياس وأصنافه	٦٥ الثالث في أقسام الكثير
٢٥ المبحث الثالث في مواد الحجج	٦٧ قبل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف
٢٨ الفصل الرابع في أحكام النظر وفيه مباحث	اليه
الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم فروع	٦٧ فروع
٣٣ المبحث الثاني في ان النظر الصحيح كاف في	٦٨ الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه
معرفة الله تعالى	مباحث الاول في أقسام العلة
٣٥ الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة أبواب	٦٩ اثباتي في تعدد العلل والمعلولات
الاول في الامور الكلية وفيه فصول الاول	٧٠ المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
في تقسيم المعلومات	٧٠ المبحث الرابع قيل ثلثي الواحد لا يكون قابلا
٣٧ الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث	وفاعلامها
الاول ان لكل شئ حقيقة هو ما هو	٧١ الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول الاول في
الثاني في كونه مشتركا	تقدر الاجناس
٣٩ الثالث في كونه زائدا	٧٢ اثباتي في امتناع الانتقال عليها
٤٣ فرع	٧٣ الثالث في قيام العرض بالعرض
٤٤ الرابع في ان المعدوم ليس بثابت	٧٣ الرابع في بقاء الاعراض
٤٥ الخامس في الحال	٧٤ الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
٤٧ الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول	بمحليين
ان لكل شئ ماهية	٧٥ الفصل الثاني في مباحث الحكم الاول في
٤٨ الثاني في أقسامها	أقسامه
٤٩ فروع	٧٦ الثاني في الحكم بالذات وبالعرض
٥٠ الثالث في التعيين الماهية من حيث هي لا نأبي	٧٦ الثالث في عدمية هذه الكميات
الشركة	٧٨ المبحث الرابع في الزمان
٥٢ فرع على كون التعيين وجوديا	٨١ الخامس في المكان
٥٢ الفصل الرابع في الوجوب والامكان	٨٥ الفصل الثالث في الكيف وفيه مباحث الاول

صحيفة	صحيفة
٨٥ في أقسام الكيفيات المحسوسة	١١٢ الثاني في أجزائه صوابه
٨٦ الثاني في تحقيق الملموسات	١٢٢ احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد ١١٤
٨٧ وأما الرطوبة	١٢٤ ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه ١١٦
٨٧ وأما الخففة والتقليل فهما قوتان يحسن من محلهما	١٢٥ فروع ١١٧
٨٨ والصلابة هي عبارة عن ممانعة الغامر	١٢٨ الثالث في أقسامه ١٢٠
٨٨ الثالث في تحقيق المبصرات	١٣١ فرطان الاول انه اباء مرها شفاقة ١٢٣
٨٩ فرع	١٣٢ الثاني انه ما متحركة ١٢٤
٩٠ الرابع في تحقيق السموعات	١٣٢ وأما الكواكب ١٢٤
٩١ الخامس في تحقيق الطعوم	١٣٢ وأما العناصر بخفيف مطلق ١٢٥
٩٢ السادس في المشعومات	١٣٤ وأما المركبات فانها تتخذ من امتزاج ١٢٦
٩٢ وأما القسم الثاني أعني الكيفيات النفسانية	هذه الاربعة باخرجة مختلفة ١٢٧
ففيه مباحث الاولى في الحياة	١٣٥ الرابع في حدودها ١٢٧
٩٣ الثاني في الادراكات	١٣٧ لتأرجوه الاول انه لو كانت الاجسام ١٢٩
٩٦ فرعان على القول بالصورة	في الازل لمكانت ساكنة
٩٧ مسألة للنفس أربع مراتب	١٣٩ الثاني الاجسام ممكنة ١٣١
٩٧ الثالث في القدرة والارادة	١٤٠ الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث ١٣٢
٩٨ الرابع للذة والالم	١٤٢ الخامس في تنهاى الاجسام ١٣٤
٩٩ الخامس في الصحة والمرض	١٤٣ الفصل الثاني في المفارقات وفيه ١٣٥
١٠٠ وأما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات	مباحث لاول في أقسامها
١٠٠ وأما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية	١٤٤ الثاني في العقول ١٣٦
١٠٠ الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه	فرع ١٣٨
١٠٠ مباحث الاول في هليتها	١٣٩ الثالث في النفوس الفلكية
١٠١ الثاني في الاين	١٤٠ الرابع في تجرد النفوس الناطقة
١٠٤ ولا بد لكل حركة من ستة أمور	١٤٣ الخامس في حدوث النفس
١٠٦ ولا بد لها من قوة توجبها	١٤٥ السادس في كيفية تعاقب النفس
١٠٧ والمشهور انه لا بد وان يتخلل من كل حركتين	١٤٥ الاول من المشاعر الخمس البصر
١٠٧ الثالث في الاضافة	١٤٦ الثاني السمع الثالث الشم الرابع الذوق
١٠٨ فرع	الخامس اللمس
١٠٩ الباب الثالث في الجواهر وفيه فصلان	أما الباطنة فخمس الاول الحس المشترك
١٠٩ الاول في مباحث الاجسام	الثانية الخيال
١٠٩ الاول في تعريف الجسم	١٤٧ الثالث الواهمة الرابع الحافظة الخامس المتصرف
	١٤٨ وأما المحركة فتقسم الى اختبارية وطبيعية
	وأما القسوى الطبيعية فهي اما تحفظ
	الشخص أو تحفظ النوع والاولى قسمان

مخيفه	مخيفه
١٥٠ السابغ في بقاء النفس	١٨٧ احتج المعتزلة بوجوه
١٥١ الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلاثة	١٨٩ الباب الثالث في أفعاله تعالى
أبواب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول	١٩١ واخبروا بالمعقول والمنقول
الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في	احتجت المعتزلة على ان أفعال العباد
ابطال الدور والتسلسل	باختيارها بالمعقول والمنقول
١٥٥ الثاني انه لا شك في وجود موجود	١٩٢ اعلم ان أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين
١٥٦ الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث	ما تزاوله وبين ما يجده من الجادات
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره	١٩٣ الثانية انه تعالى مراد الكائنات
١٥٧ الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه	١٩٥ الثالثة في التعسب والتعجب
١٥٨ واحتجوا بالعقل والنقل	١٩٦ الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء
١٥٨ الثالث في نفي الاتحاد والحلول	١٩٦ الخامس ان أفعاله لا تتعلل بالاعراض
١٥٩ الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته	١٩٧ السادسة قالت المعتزلة الغرض من
١٦٢ الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى	التكليف التعريض
١٦٣ الفصل الثالث في التوحيد	١٩٨ الكتاب الثالث في النبوة وما يتبعها
١٦٦ الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان	وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في النبوة
١٦٦ الفصل الاول في الصفات التي تتوقف عليها	وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى
أفعاله وفيه مباحث الاول في القدرة	النبي
١٦٨ احتج المخالف بوجوه	٢٠٠ الثاني في امكان المعجزات
١٧٠ فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات	٢٠٤ الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
١٧٢ الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول	وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل فقبول
انه مختار	٢٠٧ وقالت اليهود لا يتخلوا ما أن يكون في شرع
١٧٤ احتج المخالف بوجوه	موسى عليه الصلاة والسلام - ينسخ
١٧٤ قرآن	أولا يكون
١٧٦ الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته	٢٠٩ الرابع في عصمة الانبياء
١٧٩ الثالث في الحياة	٢١١ تنبيه العصمة ملكه نفسانية تجمع عن
١٧٩ الرابع في الارادة	القبور وترتفع على العلم بمطالب المعاصي
١٨١ فرع ارادته غير محدثة	ومناقب الطاعات
١٨٢ الفصل الثاني في سائر الصفات الاول السمع	٢١٢ الخامس في تفضيل الانبياء عليهم الصلاة
والبصر	والسلام على الملائكة
١٨٣ الثاني في الكلام	٢١٣ السادس في الكرامات
١٨٣ فرع على انه متمم الكلام	٢١٤ الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه
١٨٣ الثالث في البقاء	مباحث الاول في اعارة المعدم
١٨٤ الرابع في صفات آخر	٢١٦ الثاني في حشر الاحياء
١٨٤ الخامس في التسكين	٢١٧ تنبيه اعلم انه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء
١٨٥ السادس في اياه تعالى يصح أن يرى في الآخرة	ثم يعيدها

صفحة	صفحة
٢١٨	الثالث في الجنة والنار
٢٢٠	الرابع في الثواب والعقاب
٢٢٣	وأما أصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه
٢٢٥	الخامس في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر
٢٢٩	السادس في إثبات عذاب القبر
٢٢٧	السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان
٢٢٨	الثامن في الاسماء الشرعية صوابه
٢٢٨	الباب الثالث في الإمامة وفيه مباحث الأول
٢٢٩	في وجوب نصب الإمام
٢٢٩	احتجّت الإمامة بانه لطف لانه اذا كان امام
٢٢٩	كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد
٢٢٩	الثاني في صفات الأئمة
٢٣٠	ولا يشترط فيهم العصمة
٢٣١	الثالث فيما يحصل به الإمامة
٢٣٢	الرابع في إقامة الدليل على ان الإمام الحق
٢٣٣	بعد رسول الله أبو بكر رضي الله تعالى عنه
٢٣٣	احتجّت الشيعة على إمامة علي لوجوه
٢٣٨	الخامس في فضل العصاة

(ن ت)

حَاضِرَتِ السَّيِّدَةِ السَّرِيفَةِ عَلِيِّ بِنْتِ مُحَمَّدٍ الْبُرْهَانِي

الْمُتَوَفَّاةِ ٨١٦ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قوله أراد أن يشير إلى أشرف العلوم) أقول أشار أولاً إلى أمهات مباحث هذا الفن إجمالاً وثانياً إلى شرفه بحسب أجزائه وثالثاً إلى تعريفه المشتمل على الإشارة إلى أبواب المقاصد ورابعاً إلى مرتبته ثم انتقل إلى وصف الكتاب ترغيباً له اهـ (قوله كان ذلك العلم) أقول كأنه تكرر لما تقدم بسبب طول الكلام اهـ (قوله واستار الجبروت صفات) أقول صفات الأفعال وسائر إلى معرفة صفات الذات فجعلها استاراً لا يناسبها إلا من حيث التوسط ولا يبعد أن يقال شبه الجبروت بالاستار في المنع عن الإدراك اهـ (قوله أي الوجود) أقول لا يصح جعل الوجود المطلق من أحوال موضوع هذا العلم إلا إذا أخذ على وجهه يكون عرضاً ذاتياً له اهـ (قوله المباحث الآتية) أقول فإن العلم بثلاث المباحث يتوقف على معرفة صحة الانتظار المنبذة له وإفساد الانتظار الدالة على نقائصها فلا جرم كانت له مقصود مقدمة اهـ (قوله والآحاد في المادية) أقول تفسير للآحاد في الغيرية واعتقالها بالآحاد في المادية تنبيه على أن العوارض المادية المتضمنة للإقسام والتجزئ هي المانعة من التعقل الذي هو الارتسام في النفس الذاتية المجردة اهـ (قوله ويراد به التصديق اليقيني) أقول فيكون بينه وبين التعقل مفهوم من وجهه اهـ (قوله بلغة الحكم) أقول هذا الغاي مع أنه لا يمكن الحكم تعقلاً اهـ (قوله الملاحق يكون موقفاً على المعلومات المكتسبة الغير المتناهية) وكل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية غاي يحصل بالفكر والفكر حركة لا تنفع إلا في الزمان فيكون كل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية في زمان والملاحق يكون موقفاً على انقضاء أزمنة غير متناهية وانقضاء أزمنة غير متناهية محال لأن الزمان من ابتداء وجود النفس متناه فان قيل غاي يلزم أن يكون الزمان من ابتداء وجود النفس متناهياً إذا كانت حادثته وهو ممنوع فإنه يجوز أن تكون النفس قديمة وتكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر ولم يجر إلى غير النهاية على سبيل التنازع وأجيب بأنه قد ثبت بالبرهان حدوث النفس وبطلان التنازع فتنازعاً فيكون بيان امتناع كون الكل كشيء موقفاً على بيان حدوث النفس وبطلان التنازع وهو من المسائل الغامضة وبيان امتناع كون الكل كشيء من المسائل الظاهرة فيجب أن يلزم بيان بطلان الظاهر بالحق اهـ (قوله لأنه يصدق على المحدود والمركب) أقول وأيضاً هذا التعريف يتناول الدليل الآن يخص المعرفة بالتصور يمكن المصنف استعدها سابقاً بمعنى العلم اهـ (قوله أي لو احتاج مفهوم المعرف إلى معرف لا يحتاج مفهوم معرف المعرف إلى معرف) لأنه جرده اهـ (قوله فإذا عرفنا الخ) أقول الحاصل أن مفهوم معرف المعرف مركب من جزأين أحدهما مفهوم المعرف وثانيهما أضافته إلى مطلق المعرف فإذا عرفنا المعرف بقرئنا هو قول يفيده الخ فقد عرفنا مفهوم المعرف عرفاً بآضافته وهو قولنا قول يفسد الخ وبينهما إضافة تعرف عرفتهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوماً بجزئيه فلا يحتاج إلى معرف آخر وفيه نظر

لان معرفة المضافين من حيث الذات لا تستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم
 المعرف معرفة مفهوم معرفته من حيث هو معرف ولو لم يكن لا يلزم من كون جزئية معلومين كون
 المجموع غير محتاج الى معرف آخر وقد أشار الشارح اليهما اهـ (قوله لا يقال فيه اضافة الشيء الى نفسه)
 لاننا نقول اعتبر مفهوم المعرف من حيث هو وصفه لشيء مخصوص والتملاحظة وأضيف الى مفهوم
 المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف اليه هو
 مفهوم المعرف فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف للمطلق على وجهين وعلى الاضافة اهـ
 (قوله فينقطع بانقطاع اعتبار العقل) أقول توضيحه ان يقال ان قولنا قول يفيد تصوره تصور
 الشيء له مفهوم وله صفة هي كونه معرفا للمعرف فاذا أردنا تعريف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا
 المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف فهذا المفهوم اما بدهي أو كسبي ينتهي الى البديهي
 بحيث لا يكون هناك تسلسل أصلا وأما الوصف فهو ملحوظ بالذات ولا يمكن للعقل تعريفه بهذا
 الاعتبار نعم الملاحظة بالذات يمكن تعريفه بمفهوم آخر هو معرف للمعرف المعرف فهناك أيضا
 مفهوم وصفه عارضة له وهي كونه معرفا للمعرف للمعرف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل اعتباره هذه
 الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل قطعا اهـ (قوله باعتبار ذاته مساو لشيء وباعتبار عارضة من
 هو ارضه أخص منه) أقول فان مفهوم قولنا قول يفيد الخ من حيث هو هو مساو لمفهوم المعرف وإذا
 اعتبر معه كونه معرفا للمعرف صار أخص منه لانه مقيد بالمعرف مطلق والتحقيق ان ذات هذا المفهوم
 مساو لمفهوم المعرف ووصفه أخص مفهوم معرف المعرف أخص منه ولا استحالة في ذلك اهـ (قوله يجب
 أن يكون أجلى منه الخ) أقول أي بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا لان الشيء قد يكون أجلى بالنسبة
 الى قوم بحسب علمهم وصنعتهم اهـ (قوله كقبل الزوج الخ) أقول هذا بحسب الشهرة من ان التقابل
 بين الزوج والفرق بالاضداد واما بحسب التحقيق فيبينهما تقابل العدم والملكية فيكون تعريفهما بالاضد
 (قوله فلا يكون جزءا) مثلا الحيوان الناطق حد تام للانسان ولكل من الحيوان والناطق ماهية
 وله ما وجود واحد اجمالي ولكل منهما ما وجود على سبيل التفصيل وتقديم الحيوان على الناطق اضافة
 عارضة للحيوان بالنقياس الى الناطق ومتأخرة عن وجودهما فلا يكون تقديم الحيوان على الناطق جزءا
 لما بينهما ولا لوجودهما الاجمالي ولا لوجودهما التفصيلي اهـ (قوله أي التي لا يكون استعمالها
 مشهورا) أي يكون غير بابحسب قوم ويكون غير بابحسب قوم آخر أيضا على معنى بحسب قوم
 دون قوم فانه لا يناسب قوله تختلف نظائرا اهـ (قوله والتكرار الضروري ما نشأ من نفس المفهوم)
 فان مفهوم الاب مفهوم واحد لا بد في تحديده من قيد الحيثية التي هي تكرار ما تقدم عليها اهـ
 (قوله لان الابن قد يكون كذلك الخ) الابن اذا كان كذلك كان اباً من هذه الحيثية فلا يكون اندراج
 في الحد مبطالا لطراده فالحق ان يقال الاب له حيثيات متعددة ككونه انسانا مثلاً ووجوده اوجها
 الى غير ذلك وكونه اباً انما هو من الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يكن راسب
 كان التعريف صادقا عليه من الحيثيات الاخرى التي ليس هو معرفا باعتبارها فلا يكون مطردا اهـ
 (قوله فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال) لان جميع الاجزاء ان لم يكن نفسه
 فاما أن يكون داخلية أو خارجا عنه وكلاهما باطلان أما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب الشيء
 منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها أو أاما الثاني فظاهر اهـ (قوله لا نناقش لدخول
 المركب الخ) فان المركبات كلها في ثبوتها تحتاج الى وجود جميع الاجزاء وفي انتفاءها يكفي جزء واحد اهـ
 (قوله لذا كان جميع الأجزاء الشيء أي معلوما بدون تعريف ذلك الجزء لشيء منها) اهـ (قوله فيجوز
 أن يكون جميع الأجزاء معلوما) وما يقال من ان المعرف موجد للمعرف وموجد الكل موجد لأجزائه

ممنوع فان موجد السر ليس موجد اللخب اه (قوله لا يقتضى تقدم الكل الخ) والا يلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء اه (قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء) لما تقدم من الدليل السالم عن المعارض لورود المنع عليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قيل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرفة هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب الى مبادئ المؤدية اليها اه (قوله فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة) أى اذا كانت الاجزاء معلومة متفرقة موجودا كل واحد منها بوجوده على حدة فاذا استحضرت رجعت وقطع النظر عن الالتفات الى كل واحد منها على حده وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجمالى متعلق به فاما أن يقال اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صوابا لوجود هذا التصور اجمالى الحادث بعده فتكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور اجمالى هو بعينه تلك التصورات المجمعة على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو كل فالمغايرة بالاعتبار اعنى التفصيل والاجمال ولعل هذا هو الحق اذ لا يترتب عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فتأمل اه (قوله بوجود واحد) أى فى الخارج ان كانت الماهية منسوبة اليه محقة أم مقدرة أو فى الذهن باعتبار آخر ان كانت منسوبة اليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قيل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرفة هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب الى مبادئ المؤدية اليها اه (قوله فلا يلزم تفصيل الحاصل ولا طلب المجهول) أقول فيندفع ما يقال من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصل الوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أشياء المطلوب والوجهان والحق أن يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا حتى يتمتع توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتبارانه وهو الوجه المعلوم وهذا هو المذكور فى المتن لما ذكره الشارح اه (قوله والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد) أقول ان لم يكن بدسيا اه (قوله وأراد بالزوم ما هو أعم) أقول ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كإذهب اليه الاشعرى اه (قوله ويمكن أن يقال إضافة الوجود الى المدلول إضافة الصفة) فيقول المعنى ان المدلول الموجود فى الذهن لكن فى الصفة مما لا فائدة فيه اه (قوله لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن) أقول هذا مسلم لكن لا يجدى بطائل فان ان علم بالادلة يلزم منه وجود المدلول فى الذهن سواء كان وجوديا أو عدميا لا العلم بوجوده فيه اه (قوله فالمستدل به اما أن يكون كليا) أقول اندراج جميع أقسام القياس الاستثنائى والا فترانى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير ظاهر اه (قوله وبعضها بالعرضيات كتبان الرسم التام) أقول تبين الرسمين ليس بما هو عرضى بالقياس اليهما بل بالقياس الى ماهية الرسوم فالظاهر ان نسبة أحدهما الى الآخر كنسبة أحد الحدين الى الآخر بل الاولى أن يقال الاختلاف بين أقسام الخلة كالاختلاف بين الأنواع والاختلاف بين أقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف وأما أقسام المعرفة فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين اه (قوله قياس مقدماته كاذبة) فانها وان لم تكن مقدماته صادقة لكنهما بحيث لو سلمت لزمن عنهما قول آخر كقولنا كل انسان حمار وكل حمار جاد فانه لو سلمت مقدمتهما لزمن عنهما قول آخر وهو كل انسان جاد اه (قوله معناه ا مساو لـج) وقيل فى بيان انتاج قياس المساواة لزمن منه لذاته قولنا ا مساو لما يساوى ج فاذا ضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو لما يساوى ج فهو مساو لـج ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان ا مساو لما يساوى ج من المقدمتين ليس أيضا بالذات اه (قوله والثانى أى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكور) أقول هذا القول بالنسبة الى اللزوم المذكور ليس بقياس وأما اذا قيس الى قولنا ليس جزء الجوهر ما ليس بجوهر كان قياسا من

الشكل الثاني ومنسدر جاني تعريفه اه (قوله وهو مذكور بالقياس بالفعل) أقول ومعنى كون النتيجة مذكورة بالفعل في القياس انها اجزاءها المادية وهيئتها التأليفية مذكورة فيه وان طرأ عليها ما أخرجهما عن كونها قضية وعن احتمالها الصدق والكذب اه (قوله في أمر يناسب طرفي المطلوب أعني موضوع النتيجة ومحمولها الان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها امكنسبة بالقياس فلولا لم يكن أمر يناسب طرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة اه (قوله من القياس اليه) أقول فانه يوضع المطلوب أولاً ثم يرتب بما يدل عليه ويستلزمه فإدام كذلك فهو المطلوب فاذا تم القياس فهو النتيجة اه (قوله هذا طريق الاسقاط) اما طريق التخصيص فلان الكبرى الكلية ان كانت سالبة فمع الصغرى بين المرجحين وان كانت سالبة تقع السالبتين اه (قوله أخص من الصغرى السالبة الجزئية) أعني فهذه القرينة أعني المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية أهم من كل واحد من الثانية والثالثة اه (قوله ويسمى برهانا) أي عند الحكميم ودللاً بالمعنى الاخص عند المتكلم اه (قوله ويسمى خطابة عند الحكميم) وامارة عند المتكلم اه (قوله واما أن يكون مقدماً ظاهرياً) فيه ان المصنف جعل الجدل مندرجاً في الخطابة ولا جدال معه في ذلك وان كلامه مشعر باعتبار قضايا مشبهة بالظنيات كما صرح به الشارح ولم يوجد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار المشبهة بالظنيات لانها ان افادت ظناً فهي من الظنيات لا مشبهة بها والا فلا اعتمادها (قوله أو قضايا يحرزمها العقل والحس) جعل الحاكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربيات والحسنيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيها هو العقل بمعاونه الحس لان الحس هناك كافي في حكم العقل بخلافه ههنا لا احتياج الى قياس خفي في كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحسنيات فدخلية الحس هناك أكثر اه (قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة الخ) ههنا الفرق ضعيف لان الاحكام التجريبية لا يتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب السمق ونياً علم ان هناك سبباً للاسهال وان لم يعلم بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب في ذلك هو نور الشمس اه (قوله لنقيض حكمه) كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جمد والجناد لا يخاف منه المنج لقولنا الميت لا يخاف عنه واذا وصل العقل والوهم الى النتيجة تكس الوهم اه (قوله بوجود الملزوم الخ) مع العلم باللازمة اه (قوله أي العلم بعدم اللازم الخ) مع العلم باللازمة اه (قوله وايضاً فان من علم الخ) والدليل الاول قياس استثنائي عام والدليل الثاني اقترافي خاص بالالهيات فالانسب أن يجعل الاول رد السمنية والثاني رد اللههندسين وان كان كل واحد منهما مبطل لكل واحد من المذهبين اه (قوله واما ثانياً فلانه حينئذ لا مدخل لقوله) أقول والحق أن يوجه كلام المصنف على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويجعل قوله وباستلزام الخ جواباً عما يقال لو كان النظر مفيداً للعلم ومستلزماً له لكان العلم باستلزامه له اما ضرورياً أو نظرياً الى تمام ما ذكره هناك فكانه اشارة الى ان السؤال كما يمكن ايراده بالقياس الى كون اللازم علماً كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزماً له والجواب واحد اه (قوله بعد النظر الصحيح ممنوع) فان من أتى بالنظر الصحيح على الوجه المذكور استحالة طرق الخطا اليه اه (قوله وعنده علم ضروري) فيحصل هناك مقدمتان يقينيتان احدهما ان هذه النتيجة حقة لازمة لا مقدمة متينة الحقيقتين والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتجان ان هذه النتيجة حق وعلم وهو المطلوب ثم العلم بان اللازم من ههنا النظر علم ضروري فلا يحتاج الى نظراً خرف لا تسلسل اه (قوله لان هذا التصديق متوقف على

(الاعتقاد) ولو كان السبب في اختيار كونه نظرياً ما ذكره وجب أن يختار ذلك في اللازم عن القياس المركب من المقدماتين البديهييتين المذكورتين الدال على أن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم فلا ينقطع التسلسل فظهر أن اختيار كونه ضرورياً مستقل في الجواب وأما اختيار كونه نظرياً باحساس من المقدماتين البديهييتين فيجوز حينئذ إلى اختيار الضرور في المرتبة الثانية وما بعده انهم لو اختبر كونه نظرياً وإنه مستفاد من النظر الأول بناء على قاعدة الامام لا تدفع الشبهة اهـ (قوله لان العلم اللازم للنظر غير العلم بأنه هو المطلوب) أقول إذا لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب لم يكن النظر مقيماً للعلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب فلا يكون كافياً في تحصيل المطالب إذا لا بد من العلم بذلك لتطمئن النفس وينقطع الطلب ولعل الخضم يقتضيه بذلك اهـ (قوله يلبس العقل في مأخذه) إذا لو هو يلبس العقل في مأخذه الظاهر أن الضمير راجع إلى العلم الإلهي المذكور معنى لا إلى العقل والمقصود إثبات العسرفية باعتبار مأخذه التي هي مبادئ المسائل وباعتبار المسائل أنفسها يرشدك إلى ما ذكرنا النظر في مأخذ هذا الكلام أعني عبارة المحقق في شرح التنبيهات اهـ (قوله وإن عني بقولنا أنها مقدمة أخرى الخ) تحقيقه أن الاندراج المحفوظ من حيث أنه حالة ينشأ على أنه قضائية في نفسه ليجتمع إلى اعتبار انضمامها إلى حداهما ويلزم التسلسل اهـ (قوله وأما أن العلم بالمقدماتين) أن أراد أن العلم بالمقدماتين مطلقاً أعم من أن تكونا مرتبتين أو لا تكونا مرتبتين ممكن فهذا مما لا ينبغي أن يتوقف عليه قائل وإن أراد أن العلم بهما مرتبتين فالظاهر أن ذلك في الشكل الأول غير ممكن بخلاف باقي الأشكال ثم إن الشيخ بعد ما بين أن الفكر هو الانتقال من المعلومات إلى الجهولات وإن ذلك الانتقال لا يتخلو عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات حتى قال فلا سبيل إلى إدراك مطلوب مجهول إلا من قبيل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدياً إلى المطلوب قال الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لأن حصول المبادي وحدها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالمًا بجميع العلوم وأيضاً فربما علم الإنسان أن البكر لا يتجبل وإن هذا مثلاً بكر ثم يراه أعظم من البطن فيظن أحلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من كلام الشارح أن المعتبر مع المقدمات هو الترتيب والهيئة لا ملاحظة ما وانهم مفرقتين غير مرتبتين ترتيباً مخصوصاً لا كفيان في ذلك وسياق كلام الشيخ يدل على ذلك ولا شأن أنه صواب فلا يتوجه عليه اعتراض الامام أصلاً نعم عبارته على هذا تقتضي أن يكون المحتاج إليه بعد العلم بالمقدماتين هو العلم بالترتيب والهيئة وكذلك عبارة الشارح أولاً حيث قال ملاحظة الترتيب وجوابه أن الترتيب والهيئة إنما يحصلان من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فأراد ملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة وعلى هذا تقول عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخر ذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فتأمل اهـ (قوله أجاب الامام بأنه معارض الخ) أراد به أنه منقوض عند التحصيل كلامه اهـ (قوله استلزم النظر الفاسد الجهل) قيل أن قولنا زيد جاد وكل جاد جسم ينتج أن زيداً جسم فالقياس فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقة اهـ (قوله - واء كان هناك معلم الخ) ولقائل أن يقول لا شأن أن من حصل له العلم بتلك الأمور حصل العلم بالنتيجة ونعم الكلام في إمكان العلم بهذه الأمور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه اهـ (قوله إنما هو بالنظر الخ) والقول بأن طريق المعرفة هو النظر فقط ولا يلزم ما سياتي من أن امتناع العرفان بغير النظر ممنوع اهـ (قوله واعتراض على دليل المعتزلة أيضاً) في ظاهره هذا الاعتراض نظراً لا نالاً نسلم أن التعذيب على الترتيب من لوازم الوجوب بل استحتم أن التعذيب من لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم إلا إذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الإلزام فينبذ يستقيم اهـ (قوله فيدور) والجواب أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب ولا يلزم الدور بل يكفي فيه

امكان العلم بالوجوب عليه والامكان حاصل في الجملة اه (قوله كالجوهرية) أقول معني الجوهرية كون الشيء اذا وجد وجد لا في موضوع فعلى هذا يصدق على المعدوم اه (قوله فلو جعل مورد القسمه الخ) ومن جعل مورد القسمه المعلوم ولعل مراده من شأنه ان يعلم حينئذ لا فرق اه (قوله لانه اذا علم مطاقا الخ) أقول اعلم ان العلم بان هذا التصديق يدعي مطلقا أي بجميع أجزائه مجعلة لا يتوقف على العلم ببداية كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى نتيجة اه (قوله اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بدهائه) لجواز أن يكون ممتنع التصور فلا يوصف بالكب ولا بالبدهاء وانما اندفع بما ذكره من ان الوجود متصور اه (قوله لا نسلم ان جزا الوجود) هذا السؤال وارد على الشئ الاخير أيضا كما لا يخفى اه (قوله لا نأقول لامتناع في كون جزء الشيء معروضه) أي لاستحالة في كون الشكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكره من المثال غايه ما في الباب انه يلزم أن لا يكون الخارج بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج وأما كون الشكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر استحالة كما في السواد القائم بعمله نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها أم لا اه (قوله وأما بيان بطلان اللازم) ولما منع أن يمنع بطلان اللازم قوله ونتردد في كونه واجبا أو جوهر أو عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع اه (قوله مفهوم السلب واحد) اذ لا تميز في الاعداد فلا تعدد لانه يقتضي التمايز اه (قوله لكن السلب مشترك في مطلق السبب) أجب بان لقائل باشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلب في مطلق السلب معني بل هي مشاركة عنده في لفظ السلب أيضا اه (قوله والعدم الخاص فقد أخطأ) اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فالشئ إما أن يكون موجودا بوجوه الخاص أو لا يكون موجودا به والعقل جازم بالاخصار نظر الى التعميم نفسه ونوهتم الشارح انما نشأ من جهة اللفظ اه (قوله لامتناع الشئ في ماهية الشئ وذاتيه عند تصوره) يعني تصور الشئ بحقيقته فالكلام انما يتم في الحقائق المنصورة بالكنه اه (قوله أجب بان تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده في الذهن) وبعبارة أوضح لا يلزم من تصور الشئ ووجوده في الذهن تصور ذلك التصور والوجود لا بالكنه ولا بوجه ما فيوزان يشكك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة لثابته في الذهن وانما وجود ذلك الشئ فيه اه (قوله يلزم كونه زائدا) ان أراد كونه زائدا في الكل فلزمه ممنوع وان أراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزمه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية اه (قوله غير قابل لنفسه) وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لان الوجود لو لم يكن مفهوما واحدا مشتركا لكان الوجودات متغايرة فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لجواز أن يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وأيضا لا نسلم استحالة قبول الشئ لنفسه فان قلت ان القابل يجب أن يجتمع مع المقبول والشئ لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لم يكن المقبول أمرا معدوميا وهو ممنوع اه (قوله لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات) ان أراد امتناع تحققه اخرجنا فاما يلزم ذلك لو كانت الاجناس والفصول أمورا خارجية وان أراد امتناع تحققه اذ هنا قد يلتزم اذ لا دليل على امكان تعقل الماهية بالكنه وأما بالنسبة الى العلم المحيط فانما يتم لو كان بين الاجزاء ترتيب حقيقي والا لا تمتنع احاطته بغير المتناهي مطلقا فأملا اه (قوله لانه ان اقتضى العروض) قيل هو لا يقتضي شيئا من ذلك ولا ينافيه اه (قوله يكون زائدا في الجميع) قد عرفت ما فيه (قوله وأيضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول) ما ذكره من الدليل على ان الجنس بالقياس

الى الفصل عرض عام في الجميع فلا يجوز تخصيصه اهـ (قوله من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة) فان قيل قيام الوجود بها اما حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين واما حال كونها موجودة فيلزم تخصيص الحاصل فلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود فلا محذور وان رده في ان قيامه بها اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالجواب انه قائم بها من حيث هي هي لا بشرط شيء منها اهـ (قوله قيل الوجود ليس طبيعة نوعية) اقول الظاهر ان هذا السؤال ممنوع للملازمة مع السند كان السؤال السابق ممنوع البطالان التالي وعلى هذا يكون قول المصنف ان سلم اشارة الى منع السند وذلك غير مقبول سواء كان مساويا أو أخص منه بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مقبول في القسم الاول واما قوله فلا يمنع المساواة الخ فجواب عن المنع كانه قيل الوجود اما متواطئ فيتحقق في الجميع وسقط المنع واما مشكك فتحدد حقيقة في الكل أيضا واللازم أحد المحذوران وان شئت فسمه كلامه فاجعل قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة على جواز تجرد الوجود في الواجب واجعل قوله ان سلم منها لبعض مقدماتها وقوله فلا يمنع معارضة بعد التزويل عن المنع اهـ (قوله فالتشكيك لا يمنع) بل المساواة واقعة مع التشكيك والايلازم ما ذكر اهـ (قوله في ان المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على معنى الخ) لا يخفى ان لفظ الشيء هل يطبق عليه في اللغة أم لا فان ذلك بحث لغوي اهـ (قوله أجيب باننا نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون منقضا محضا) وتفصيل الكلام ان التردد في المعدوم اما بحسب ما صدق عليه من افراده واما بحسب مفهومه فعلى الاول تكون الاقسام ثلاثة الاول أن يكون الجميع منقضا محضا الثاني أن يكون الجميع ثابتا بوجه والثالث أن يكون بعضها ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها منقضا كالممتنع والخمثار هو القسم الثالث فلا يصح ما ذكره من الدليل اذ كبراه جزئية وعلى الثاني فاما ان يراد ان مفهوم المعدوم هو مفهوم المنفى المحض أو غيره فالجواب باختبار الشق الثاني ولا يلزم من مغايرته اياه أن يكون ثابتا لجواز المغايرة واتصافه بمفهوم المنفى المحض ولا يلزم من صدقه على افراده اتصافها بذلك فلا يلزم المطلوب واما أن يراد ان مفهومه منتصف بمفهوم المنفى المحض أولا فالجواب باختبار الشق الاول الى آخر الكلام اهـ (قوله وكل معلوم متميز) أي من غير المعلوم والاستحال اتصافه أحدهما بالمعلومية والاخر بعدمها اهـ (قوله وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة) أي قالوا ان التسلسل في الامور الثابتة المنفكة عن الوجود جائز اهـ (قوله ويريد وجوده على ماهيته) ويلزم التسلسل باننا ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو أيضا موجود بوجوده على ما عليه اهـ (قوله في الاسم بل في المعنى) لا نأخذ قطعنا النظر عن جانب الالفاظ ولا حظنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا ليس بين البياض والحلاوة مثلا ويؤيد وضع الالفاظ في اللغات للقدر المشترك بين الالوان اهـ (قوله بل وجود الوجود عينه) توضح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو في كونه متحققا يحتاج الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو في كونه متحققا لا يحتاج الى شيء آخر بل هو متحقق بذاته كما ان كل مضي مغاير للضوء وهو في كونه مضيا يحتاج الى الضوء واما ما هو عين الضوء فهو في كونه مضيا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضي بذاته واما ما ذكره الشارح من ان الموجود شيء له الوجود الخ فكلام ناشئ من النظر الى جانب الالفاظ والمعاني اللغوية على انه جاري الوجود الذهني أيضا فلا يصح قوله فتختار ان الوجود موجود في الذهن فان اجاب بان القائم به في الذهني جزئي من جزئياته فلم لا يجوز مثله بحسب الخارج اهـ (قوله ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا أو معدوما الخ) فان قيل كيف لا يرد عليه هذه القسمة مع ان التردد بين النقيضين حاصر لجميع الاشياء لا يخرج عنه شيء منها أجيب بان كل نقيضين يتساووان كل ماعداهما فكل معنى مغاير لهما يرد بينهما ولا يخرج عنهما واما ما ادلينا بندرجان تحت شيء منهما فلا يصح في شيء منهما ان يقال هو اما ان

يندرج تحت هذا أو تحت ذلك وقد أوجب أيضا بان الوجود معدوم ولا احتمال في ذلك وإنما الممتنع حل
أحد التقيضين على الآخر بالمواطأة وقد استوفى في أقسام الجواب عن هذه الشبهة اه (قوله فختار
ان الوجود موجود في الذهن) التردد انما هو بحسب الخارج فلا توجيه لما ذكره اه (قوله ظهر ضعف
ما زعم) أي ظهر ضعف مذهبه وضعف دليله أيضا فتأمل اه (قوله ثم المركبة اما خارجية) وكذا البسيط
اما بسيطة خارجا وفي الذهن فالاقسام أربعة اه (قوله اذا أردنا بالروح الصورة الحادثة) وأما الروح بمعنى
النفس الناطقة فلا يتصور بينهما ترابط حقيقي قطعا اه (قوله كل واحد هو) أي كل واحد من
تلك الاشياء هو الجنس في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لما هي نوعية منها بتمامها اه (قوله لو كان
عدمها لم يكن عدمها مطلقا) لان العدم المطلق لا يتميز فيه بل لا يتصور أصلا فلا يكون مميزا للغير قطعا اه
(قوله) اذ لو غايت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعيين بل يحتاج كل فرد من افراد التعيين الى
تعين آخر يمتاز به عن سائر افراد اه (قوله وأوجب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة) هذه العبارة
مشعرة بان كل تعين له ماهية كلية الا انها مخصصة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين آخر
قطعا والحق انها جزئيات في حدود ذاتها متخالفة بالحقائق اه (قوله ونفوض هذا الدليل باختصاص
الفصول) هذا النقض انما يتوجه على من يقول بالاجناس والفصول وانها متميزة في الخارج اه
(قوله والحق أن يقال لو كان علة الوجوب هي الذات) وذلك لان التسلسل اللازم من الدليل السابق
انما هو من جانب المعلول وفي اتمام البرهان على بطلانه كلام وأما التسلسل اللازم ههنا من جانب العلة
وأما ورود الاشكالات والاحتجاج الى دفعها فيقتضي الاولوية هذا ان جعل قوله والحق اشارة الى ان
الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المصنف لكنه خلاف الظاهر
من وجهين الاول ان ذلك انما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنف وهو الا ان في انما التقرير
والثاني انه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك حين قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله
أوجب بان لا نسلم الخ فكانه قال ورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان ممكنا فعلته اما غير الذات يجوز
زواله نظرا الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما بالذات ولزم التسلسل من طرف المبدأ وكلاهما محال ولا
يكون ممكنا بل واجبا الى آخر الدليل في العبارة أدنى مساهلة اه (قوله والاولى أن يقال) انما كان
هذا أولى لانه أخصر حيث حذف أي التردد أعني وجوب الوجوب على تقدير كونه موجودا وأيضا
التسلسل ههنا من طرف المبدأ ولا ينافي هذا جعله علة لكونه حقا كما سبق في الحاشية الاولى وأيضا علة
يحتاج الى دفع تلك الاسئلة اه (قوله لزم تقدم الصفة على الموصوف) أي الصفة الحقيقية وأما تقدم
الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه بل نقول كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فاما اعتبارية قطعا
اه (قوله ويلزم حدوثقديم) لان تقدم صفة لازمة لتقديم يترتب من حدوثها حدوثه اه (قوله ان
انتزاع صورتيين من اجزائين) حتى يكون مراد عقليا وقوة فيسقط تركب أي مطبقا أعني من ابدون
من امرين منساويين أو غيرهما اه (قوله جاز انفسك الدات عن الوجوب) أي نظرا الى الدات نفسها
اه (قوله واذا كانت ممكنة بكونها حاجة) والا لم يكن الامكان علة للحاجة اه (قوله يستلزم نبوت
الحاجة في نفسها) بناء على ان نبوت الشيء لغيره فرع على نبوته في نفسه فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه
بدون العكس لا على ان الاول مقيد والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح اه (قوله لم يكن
الموصوف محتاجا اليه) والا لا محتاج الصفة الى ذلك المؤثر ضرورة احتياجها الى الموصوف المحتاج اليه
وفيه بحث لان عدم احتياج الصفة الى المؤثر لعدمها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف اذ ربما كان
وجودها محتاجا الى المؤثر ولا يلزم من ذلك احتياج الصفة اليه وانما يلزم ذلك لو كانت وجودية محتاجة الى
الموصوف اه (قوله فانه لا يلزم من كون الوجود عدميا أن لا يكون الشيء موصوفا به) هذا هو الجواب

عن تقرير الشارح على تقدير أن يقرر السؤال بأن الحاجة عدمية غير ثابتة في نفسها فلا تثبت غيرها فلا يكون الممكن محتاجا اليه فلا يكون امكانه علة لاحتياجه وأن قرر بانها لما كانت عدمية لم تكن معللة أصلا فلا يكون الامكان علة لها فالجواب أن العدمي لا يحتاج في ثبوته في نفسه الى علة اذ لا ثبوت له كذلك واذا وقع صفة لغيره احتاج اتصافه به الى علة لا يجعل الاتصاف موجودا بل يجعل ذلك الغير متصفا بتلك الصفة العدمية كما ذكره في ايجاد المساهمة اه (قوله في انه كيف يترج وجوده على عدمه) هذا كلام محقق قد ذكره في تحقيق التسلسل في الامور الاعتبارية وكيفية انقطاعه كالازوم والحصول والوحدة والكثر لكن قوله اذا نظر العقل اليهما باعتبار ذواتهما يكونان ممكنين ان اراد به الامكان العام فصح لكنه ليس علة للحاجة وان اراد به الامكان الخاص فالظاهر انهما من الامور الاعتبارية التي يمنع وجودها في الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص بحسبه واعتباره بالقياس الى الوجود الذهني خلاف المصطلح اه (قوله فانها ليست بحال الوجود) فيلزم الواسطة قطعاً اه (قوله فان قيل فعلى هذا) أي على ما ذكر من أن المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود الخ اه (قوله أجب بان التأثير) والحاصل ان التأثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل هو في زمان الوجود والمحال انما يلزم من الاول فقط اه (قوله لا يقال لا نسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي) فلا يكون بدسيا وفيه بحث لان التشكيك في البدسيات لا يخرجها عن بدايتها فان العقل جازم بها ويعلم اجالا ان ما ذكر في ابطالها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه فيبيان المغالطة ليس وسيلة الى ان يجزم بها فتخرج بذلك عن كونها بدسية بل ليعبد صاحبها عن الامور المشككة ليتخلص عن شوب الكدورات ولئلا يتخذها الاوهام ذرائع الى ايقاع الشك فيها بالقياس الى العقول الناقصة اه (قوله عدم علة وجود الممكن) فانه لو لم تكن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما اه (قوله والصواب أن يقال الخ) التحقيق ان قولنا عدم الاثر في نفس الامر لان عدم المؤثر فيه حكم يقبله العقل اذ حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فيه والعقل جازم بحكمه كما يجزم بحكمه قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر فيه وانما الذي لا يقبله هو قولنا حصل عدمه في نفس الامر بحصول عدمه فيه على أن يكون الخارج ظرفا لحصول العدم فيه لانه لا يخلو لوجود الذي اضيف اليه العدم في المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن حاصل في نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية قلنا هما أيضا صفتان عدميتان والعدم في نفس الامر قد يتصف في نفس الامر بما هو معدوم فيه انصاف ما صدق عليه المعدوم بمفهومه فاذا اراد العقل أن يحكم بالانصاف احتاج الى تعقلهما فيظهر انصافه هناك على انه اترقي نفسه كذلك لا على انه من مخترعات العقل اه (قوله متأخر الخ) اذ على الاول والثالث يلزم تقدم الشيء على نفسه باربعة مراتب وعلى الثاني بخمس مراتب اه (قوله لا على اعتبار وجودها وعدمها) ولهذا كان الشيء ممكنا حال عدمه ولا يمكن أن يقال الحدوث صفة له لا على هذا الوجه والابلزم كونه حادثا حال عدمه اه (قوله من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخر الخ) انما الذي يجب تأخره هو تأخر الصفة الموجودة عن الوجود الموصوف اه (قوله أولى به لذاته) كما توهم بعضهم ان العدم أولى بالموجودات السببالية كالحركة والاصوات اه (قوله الحكم الثاني لا يمكن ان لا يمكن) فان قيل هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلا أولوية لاحدهما حينئذ نظرا الى الذات والاولى يمكن هناك تساوى طرفي الحاصل من التقسيم هو ان الممكن هو ما لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء كافياما نعمان النقيض وأما التساوى فانه يلزم من هذا البرهان الدال على انتفاء الاولوية التي لا تمنع من طريان النقيض اه (قوله كان الطرف الاول واجبا) أي وجوب العدم أو وجوب الوجود اه (قوله والحق أن يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء) يمكن حل كلام المصنف على هذا الجواب الحق كما لا يخفى اه (قوله لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد) قيل

عليه كما ان القصد الى ايجاد الموجود محال كذلك ايجاد الموجود مطلقا محال سواء كان بقصد واختيار
أولا فلو صرح ما ذكرتم كان التقدم منافيا للتأثير من الموجب أيضا فان قيل الايجاد متقدم على الوجود
بالذات ومقارن معه بالزمان ولا استحالة في ايجاد ما هو موجود بوجده وهو أثر لذلك الايجاد وانما الممتنع
ايجاد ما هو موجود بوجوده آخر أجيب بان القصد أيضا متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من
ذلك تقدمه عليهم ما زمانا حتى يجب مقارنته للعدم فالفرق تحكم اه (قوله المختار) بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل يطابق على البارى تعالى على المذهبين وأما بمعنى انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين
فقط اه (قوله) والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون تقدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي التقدم
عما سوى الله تعالى فان ذلك يدل على ثبوت التقدم للذات والصفات عندهم وان لم تكن الدلالة قطعية
اه (قوله) ويسمى حسدا ونازما بالخ) وبازائه ان تقدم الزمانى وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم
وبازاء الحدوث الذاتى التقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج فى الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية
الوجود بلا استحقاقية الوجود والحدوث الزمانى أخص من الذاتى على رأى الحكماء وكذلك التقدم الذاتى
أخص من الزمانى وأما عند المتكلمين فان قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك والافا لحدوثان
متلازمان وكذلك القدمان اه (قوله) وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير
اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشئ فى نفسه يستلزم ارتفاع حاله بقياسه الى الغير بدون العكس
وهذا القدر لا يكتفى فى تقدمه بالذات بل لا بد من أن يكون الارتفاع الاول سببا للثانى ولم يثبت بعد اه
(قوله) فيكون وجود كل ممكن موجودا بالغير مسبوقا بغيره) وذلك الغير هو لا استحقاقية الوجود لا العدم
على ما قيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان السبق
بالذات فحدوث ذاتى لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود أصلا فالصحيح أن يقال الحدوث هو مسبوقية
الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا فحدوث زمانى وان كان ذاتيا فحدوث ذاتى اه (قوله) يلزم أن
يتحقق أحد الامرين قبلزم القاب) وأيضا لو كان واجبا لما كان معدوما أصلا ولو كان ممثلا لما لم يوجد
قطعا اه (قوله) وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه) فلا يكون قائما بالفاعل لان الامر القاسم به
الذى يتعلق بالممكن المقذور له هو القدرة فقط وفى الحصر كلام سيأتى تقريره فى الشرح اه (قوله) أمر
إضافى) يكون للشئ بالقياس الى وجوده أى الامكان اما بالقياس الى وجود الشئ فى نفسه واما بالقياس
الى وجود الشئ بغيره اه (قوله) معنى ثبت ان لكل حادث امكانا متقدما على وجوده وان ذلك الامكان
حال فى محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى الحادث فهو امكان وجوده واذا قيس الى ذلك المحل يسمى
قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادى
فانه المسمى فى المشهور بالقوة والاستعداد لا ناقول المراد بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا
اختصاص لذلك بالاستعدادى اه (قوله) وهذا ان يشتر كان فى معنى واحد وهو القبلية بالذات الخ
القبلية بالذات هو الترتب العقلى الحاصل له محتاج اليه بالقياس الى المحتاج الصحيح لقولنا وجد فوجد
لانفس كونه محتاجا اليه وعلى هذا القياس تأخر المحتاج عنه اه (قوله) ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره
هذه معارضة فى المقدمة القائلة بأن الحادث ممكن قبل وجوده اه (قوله) يمكن أن يجاب عنه) بأنه لو كان
الفاعل محلا بالامكان يلزم امكان الفاعل واللازم باطل اه (قوله) الوحدة لا يمكن تعريفها الخ) قد
سبق فى بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على بداهة التصور بحسب الحقيقة اه (قوله) فيل الدليل
لا يدل الا على ان الواحد المعروض للوحدة بداهة (والمقصود بداهة العارض وهو الوحدة) ومن الدليل
لا يلزم ذلك اه (قوله) فان الكثير من حيث هو كثير موجود الخ) وليس معناه على قياس قولنا الانسان
من حيث هو انسان ليس الانسانا كما سبق فى بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثير اذا لوحظ معه

تعددته وتفصيله أى كثرته يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه انه راجح فيبطل ما توهمه بعضهم اه
(قوله لان عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة) الاظهر في العبارة أن يقال عدم غير
الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة فيلزم المحال اه (قوله فتكون عدمية الخ) أيضا يلزم أن تكون
الكثرة مركبة من عدماتها اه (قوله فتكون الكثرة أيضا وجودية) لان عدمية المركب انما تكون
بعدمية بجزء من أجزائه وليس لها جزء غير الوحدات بل كل كثرة هي عين وحداتها الوجودية لان
الوحدات بمنزلة المادة وهناك جزء آخر يجري مجرى الصورة ومنشأ للخواص الغير المتناهية بل منشؤها
هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي واذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدا لا
ذلك العدد من حيث هو كذلك اه (قوله لا متناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة الخ)
فان ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة اه (قوله
مشاركة في الماهية فهو الواو لدة) أى الشخصية لان الكلام في الواحد بالثخص وكذا الحال في أمثلة
سائر الأقسام اه (قوله يمكن انفسك كل واحد منهما عن الآخر الخ) امانفة من حيث المعنى لما
سبق أن المراد من استقلال كل منهما بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فلا
يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوم له وحينئذ يمكن أن يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي
ويكون استقلالها اشارة الى نفي التقويم وبالحقيقة الماهية من حيث ام موجوده ويكون استقلالها
اشارة الى نفي القيام واما قيد آخر فيكون القيد الاول لخراج الكل والجزء والثاني لخراج الصفة
والموصوف اه (قوله قال مشايخنا الصفة مع الذات) واما إحدى صفتي الذات بالقياس الى الصفة
الآخرى فهما غير ان ادليست احدهما مقومة للآخرى ولا حالة ولا قائمة بها اه (قوله ثم المختلطان
متلاقيان ان اشتركا في موضوع الخ) الاشتراك في الموضوع اما أن يعتبر فيه امكان الاجتماع فيه في
زمان واحد أولا فان لم يعتبر كان البياض والسواد متشاركين في الموضوع كالحركة والسواد قائمضادان
قد اندرجا في المتلاقيين وقد جعلهما من أقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلان تكون القسمة
حقيقية وان اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتخذة بالموضوع المجتمعة الاجتماع فيه
داخلا في قسم التساوي لخروجه عن مقسمة فالاولى أن يجعل اعتبار النسب الاصلية قسمة برأها
واعتبار التقابل وعدمه قسمة أخرى كما هو المشهور اه (قوله كالسواد والحركة فاهما تعرضان
الخ) لاشد ان السواد والحركة من المتباينان صدقا وان تلاقيا وجودا في موضوع واحد فلعل المراد
بهما الاسود والمتحرك فتأمل في توجه كلامه اه (قوله ثم المتباينان متقابلان الخ) هذا اذا كان
اهما موضوع أى محل مستغن عن احوال مقوم له واما لا موضوع له بهذا المعنى كالانسان والفرس فهما
متباينان غير متقابلين اه (قوله في زمان واحد قيل التقييد بزمان زيادة نصريح بالمراد فان الاجتماع
في موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان اه (قوله لندرج فيه تقابل التضاد) وانما كانت هذه
القيود موجبة لاندراج والتعميم لوقوعها في سببان معنى النقي اه (قوله اما وجوديان) أى لا يكون
السبب جزأ لأحدهما اه (قوله ولا في وقت يمكن انصافه به فلب واجباب الخ) اعلم ان السواد
يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما في الخارج مقبسا الى موضوع واحد في زمان واحد فاذا
وجد أحدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه مادام الاول موجودا فكل واحد من الضدين موجود في
الخارج ركذا المتقابلات بالتضاد كالابوة والبنوة بتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقبسا الى
موضوع واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات في الجملة واما من قال بعدمها مطلقا
فالتقابل باعتبار انصاف الموضوع بهما في الخارج والبصر أيضا موجود في الخارج وتقابله مع العمى
باعتبار ذلك الوجود فاحد المتقابلين موجود في الخارج وأما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان

واردان على النسبة كما حققه فلا وجود للمقابلين بها في الخارج بل في العقل والقول فان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فان قلت قولنا هذا اسود وهذا ابيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق فمن أى الاقسام قلنا المتقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل مبداهما فهو راجع اليه في الحقيقة وأما الموجبة والسالبة الكليتان فتقابلتان تقابل الساب والايجاب لانه أعم من التناقض وامتناع الارتفاع اغما هو بين المتناقضين فقط وانما معيّنات التناقض لشيء هما اياهما في امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الاولى في الفن الثالث من منطق الشفاء ليس الكلى السالبة يقابل الكلى الموجبة بمقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب بمجمله بمقابلة أخرى فسمى هذه المقابلة تضادا اذ المتقابلان هما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالضد اذ في أعيان الامور اه (قوله فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه) جعل بعضهم ذلك قسما خامسا وسماه بالتعاقد اه (قوله يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر) تعاقب بينهما غاية الخلاف الاضداد منها ما يصح عليه التعاقب كالسواد والبياض ومنهما ما لا يصح فيه ذلك كالحرارة من الوسط واليبس فانه لا بد أن يتوسطها سكون في المشهور اه (قوله السواد من حيث هو ضد للبياض مضاف الخ) كل متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتى المضايقان كالأبوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتهما تحت المضاف بندرجان أيضا تحتته بذلك الاعتبار اه (قوله قلنا المضاف تحت ماصدق عليه المقابل) فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه أيضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولا شأن هذا المفهوم فرد من افراد المضاف ويلزم المحذور قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده أعم من المضاف وهو من حيث هو ومندرج تحت المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراد اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا يندرج افرادة تحتته اه (قوله أى تحت الذى صدق عليها المقابل) ليس هناك الامفهوم المقابل وما صدق عليه من الامور الاربعه المخصوصة فان أريد بمصدق عليه واحد معين منهم لم يصح القسمة اليها وان أريد مفهوم ماصدق عليه المقابل فهو في حكم مفهومه فالجواب الحقيقي ما أوضحناه في الحاشية الاولى ولعل مرادهم بما ذكروه هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه اه (قوله فيكون المثلان هو هو لا مثلين) لا يلزم ان كل ما عرض لاحدهما من جهة المحل كان عارضا للآخر ايضا ومن الجائز أن يعرضه عارض لامن جهته فلا يلزم عروضه للآخر اه (قوله لا يصدقان ولا يكذبان معا) وذلك اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض اه (قوله وأما المضايقان فيكذبان لخلو المحل عنهما) وعدم المحل أيضا يمكن ادراجه في خلو المحل اه (قوله فان بدن الحى يستلزم الخ) عند من لم يقل بأحالة الناشئة اه (قوله دل على ان التضاد الحقيقي لا يدون الخ) زعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الطير والشر جنسان لانهما كثير وهما متضادان وأجيب بان الطير هو حصول كمال للشيء والشر عبارة عن عدمه له فبينهما تعادل العدم والملكية وأيضا ليسا ذاتيين لما تحتتهما فلا يكونان جنسين بل هما طارضان لما صدق عليه وزعم بعضهم أيضا ان الاندراج تحت جنس واحد ليس بشرط فان الشجاعة تضاد للثور مع اندراجهما تحت جنس الفصيلتين ولزيلة وأجيب بان الفصيلية عارضة للماهية الشجاعة ولزيلة للماهية الثورية ولو سلم انهما نوعان لهما فلا تسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة واسطة بين الثور والبلبل لا يكون ضد الشيء منهما كذا في شرح الماخص اه (قوله فلا يمتنع الى ما يقال) انه مفقود من هذا القول اما بيان حال العلة لتامة الوجود الخارجي واما ابراد شبيهه على من جعل زوال المساعدا خلا في العلة التامة والحق ان الموجودات الخارجية

لها عمل تامه لا يجب أن تكون موجودة بل الواجب هو وجود الفاعل الذي هو المؤثر إذ لا يتصور تأثير
الامن موجودا أما الامور العدمية فلا يقتضى العقل تأثيرها بل لابد من أن يكون لها مدخل في تأثير
المؤثر فإذا وجد المعلول في الخارج فكل ما يتوقف وجوده على وجوده كان موجودا فيه وكل ما يتوقف
وجوده على عدمه فيه كان معدوما فيه فإن أراد بوجود العلة التامة هذا المعنى فهو حق لا نزاع
فيه وإن أراد كونهما موجودا واحدة حقيقية فلا يجب صدق ذلك كليا اهـ (قوله ثم العلة
الناقصة أربع صور بية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الخ) المركب الحقيقي الصادر عن الفاعل
المختار لا بد له من هذه الاربع وإذا صدر عن الموجب يحتاج الى ثلاثة منها السقوط العلة الغائية والبسيط
الصادر من المختار يحتاج الى الفاعلية والغائية فقط والصادر عن الموجب يحتاج الى الفاعلية فقط
اهـ (قوله وارتفاع الموانع فراجع الى تميم العلة) قال في شرح المنهاج ان الشرائط وعدم الموانع داخل في
العلة المادية لا ممتنع قبول الشيء صورة شئ آخر بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه وأما الآلات
والادوات فداخل في العلة الفاعلية لا ممتنع تأثير الشيء في وجود غيره بدون ما يحتاج اليه من الآلات
والادوات اهـ (قوله فيكون مستغنيا عن كل واحدة الخ) قيل لا استحالة في ذلك فان الاحتياج الى
احداهما من حيث انها علة موجبة له والاستغناء عنها من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل
هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة بل الصواب أن يقال يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم استغناء
المعلول عن العلة اهـ (قوله على معنى ان السواد محل لنضاده الخ) الحاصل ان تضاد السواد له علة تامة
يعتبر فيها السواد على انه محل له دون البياض اذ لا يعتبر هو فيه ابكونه محلا له وبالعكس من ذلك حال علة
تضاد البياض فيكون العلتان متغيرتين قطعاً في كون التضاد من الموجودات العينية نظر اهـ (قوله فلا
يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها) لانها اذا كانت من حيث هي محتاجة الى تلك العلة المعينة فلا
ينفل عنها الاحتياج اليها فلا يقع بدونها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها اهـ (قوله فلا تعدد
آثاره) أي يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لا آثار مختلفة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر
الاربعة كالبرودة والرطوبة الصادرين عن الماء الذي هو مركب من الهيدروجين والصورة الجسمية والصورة
النوعية اهـ (قوله هو مبدأ العقل الخ) بسبب الاعتبار والجهات التي فيه (قوله فهذا المفهوم ان
دخلا) لا يجوز أن يكون كل واحد منهما انفساله والاسكان له ذاتان مختلفتان فان كان أحدهما نفسه
والآخر جزؤه يلزم التركيب وحده وان كان أحدهما جزأه والآخر خارجا عنه يلزم التركيب والتسلسل
معا وان كانا معجزين يلزم التركيب فقط وان كانا معا عارضين يلزم التسلسل فقط هذه هي الاقسام
العقلية اهـ (قوله ان تعددت الآلات والقوابل) مثال تعدد الآلات النفس الناطقة التي تصدر عنها
آثارها بتوسط آلياتها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذي يفيض الصور والاعراض على المواد
العنصرية اهـ (قوله أحدهما أمر اضافي يعرض لذات العلة) وان العقل ادراك الشئ مقيسا الى معلوله
أدرك لها اضافتين أعنى المصدرية والصادرة فهما أمران اضافيان يعرضان لها في العقل متماخران
عنهما هناك ولا وجود لهما في الخارج أصلا الا ذات المصدر أعنى العلة وذات القادر أعنى المعلول وليس
كون الاول مصدرا والثاني صادرا من الامور المتحققة في الاعيان اذ ليس في الخارج اهـ (قوله والثاني
كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات) فان قيل كون العلة بحيث يجب عنها المعلول أيضا
مفهوم اضافي متماخر عن ذاتي العلة والمعلول فكيف يكون أمرا حقيقيا متقدما على المعلول قلنا لا شأن
ان للعلة خصوصية باعتبار ما تصدر عنها معلولها المعينة ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا
فرضنا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد وان يكون له خصوصية معها لا تكون تلك الخصوصية هي
المصدر فتكون موجودة قطعا واذا عرفت هذا فنقول انهم أرادوا بالمصدرية وبكون العلة بحيث يجب

عنهما المعلول تلك الخصوصية ولا نغني بالخصوصية أمرًا إضافيًا لتلك الخصوصية مع غيرها وبحسب ذلك
يتغير صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها في حقيقة يعرض لمفهومها التعدد المناقشة فيها بل أمرًا
مخصوصًا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص فلا يكون له ذلك مع غيره والسبب في هذا
الاشكال موضوعي العبارة عما هو المقصود في هذا المقام فاذا عبر عنه بعبارة مختلفة فربما انزعج المرام
واندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر اليه الاوهام اه (قوله) وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني فان
قلت الشارح قد أجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا واجتهد في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه
وقد ساعده بوضوح ما ذكره بعض الافاضل في تحقيقه فيما الخالص عن هذا المضيقي قلت ربما يمنع ما ذكر
من حديث الخصوصية وان احجوا فيه الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك القاعدة غمما فمفهوم ان
لو كان المبدأ تعالى موجبا وأما اذا كان مختارا كما هو الحق فيصدر عنه بحسب تعلقات ارادته ما شاء ولا
يلزم محذور أصلا اه (قوله) فان القابل من حيث هو قابل الخ فان القابل وحده لا يكون علة تامة
اذ لا بد من فاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا يحتاج المعلول الى قابل اقيامه بذاته فنسبة
الفاعل الى المفعول جازان يكون بالوجوب ويستحيل ذلك في نسبة القابل الى المقبول وأما ان تلك النسبة
لا يلزم أن يكون بالوجوب فلا يضر بالمقصود وهكذا حقيقة بعض العلماء المتأخرين ولا يظن ان المراد ان
الفاعل مع صفة انفعالية يستلزم المفعول فان القابل أيضا كذلك اه (قوله) قبل نسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام نقر بعه على ما علم به غير واضح فان الاستلزام من جهة اذا لم يناف عدمه من جهة
أخرى جازان تكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا
منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص أي لا نسلم ذلك
بل بالامكان العام ولا ينافي الوجوب وترتيب البحث يقضي تقديمه وانما أخرناه جعل تبعًا لما هو
العمدة في الجواب فيكنا قيل ولدفع المناقضة وتقويمه قيل نسبة القابل الخ اه (قوله) يدل بالاشتراك
والتشابه المراد من الاشتراك ما يتناول الحقيقة والمجاز أيضا والتشابه ما يتناول التواطؤ والتشكيك
اه (قوله) بعضها بالاشتراك الخ اما الطريقة في الزمن والمكان وأما الاشتغال فظاهري كون
الخاص في العام وكون الكل في الجزء ككون الدرر في انقطع الخشبية من الاضافة اذ بينهما نسبة واصله
محضة باعتبار وجوده فيها بالقوة وأما الكون في الخصب والراحة فن الاشتغال والكون في الحركة من
الاضافة ولك أن تتكافؤ في ذلك اه (قوله) ولا كجزء منه تجوز بذلك عن مثل كون اللونية وأما
الجزء المطبق فقد خرج بعدم جواز الاشتغال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبهه الجزء فان السوادية
واللونية متحدتان وجودا فلا يتصور المقارفة بينهما فان قلت مقارفة الكل عن الجزء والخاص عن العام
بما لا يجوز فلا يخرج كوناهما عن تعريف الكون في الموضوع أجب بانهما لا يندرجان تحت دونه الكون
في شيء اذ لا يفهم ان منه الا بقرينة فلا حاجة الى اخراجهما بهما ونقصيله ان الكون في شيء يطلق
اطلاقا ظاهرا شاعرا على كون الشيء في زمنه أو مكانه وكون الجزء أو ما يشبهه في كله فيجب الاحتراز عنهما
واذا تأملت تحقق عندك ان ما ذكره تعريف الكون في المحل فيتناول كون الصورة في الهوى أيضا
و ينقسم اليها باعتبار استغناء المحل عن الحال وعدم استغنائه عنه اه (قوله) وتحقيقها ان الاضافة
هيئة) هذا تحقيق للرسم المذكور ونقصه بل مفهومه لانه لا يضافه اذ لا حد للجناس العالمة ولا
رسم لها تاما على ما هو المشهور اه (قوله) كاتعمم وانفصص لا يراد بها المعنى المصدر بل الهيئة
التابعة له اه (قوله) لا بدون ماهية ولا لواردها الخ هذا المعنى في الاغراض المتعددة الاشخاص
وأما في العرض المنحصر فوضعه في شخصه فلا امر (قول) لان الموضوع والمبهم لا يكون من حيث هو مبهم
الخ لا يلزم من عدم اوده الموضوع مبهم من حيث هو مبهم من شخصه هو محل فيه بناء على انهما

وجوده في الخارج وعدم اؤدة الموضوع. وجع المطلق تشخص ماهو حال فيه فان المطلق موجود في ضمن
المشخصات فلا يلزم الاحتياج الى موضوع تشخص والحاصل ان الاقسام فيه ثلاثة الموضوع المعين
الذي اعتبر فيه التعيين والموضوع المبهم الذي اعتبر فيه عدم التعيين والموضوع المطلق الذي لا يعتبر
فيه التعيين ولا عدمه فلا بد من ابطال الاحتياج الى القسمين الاخيرين ليثبت الاحتياج الى القسم
الاول وما ذكره لا يفي بذلك والاولى أن يقال ان المحل اذا لم يشخص بنفسه لم يفد تشخص ماهو حال
فيه اه (قوله وهذا بخلاف الجسم) هذا الكلام دفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحال
كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما جاز للاجسام الانتقال في الاحياز فلم يجز للاعراض من الانتقال في
المحال ولما لم يجز ذلك في الاعراض فلم يكن المحال كذلك في الاجسام فاجاب بالفرق فان العرض لما
احتاج في تشخصه الى محله المعين فلو فارقه انعدم تشخصه فينعدم هو في نفسه وأما الجسم فيحتاج
في تحيزه المخصوص الى جزء معين فاذا فارقه لم يبق ذلك التحيز وجودا ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم
في نفسه فانه ليس بجزء منه ولا لازماله نعم يلزمه مطلق التحيز المحتاج الى حيز ما لا الى حيز معين اه (قوله
اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس) اذ كل منهما تابع لذلك الغير الذي هو الجوهر في
التحيز اه (قوله فيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس) الحاصل انه يجوز ان يكون احدا العرضين
تابعاً للجوهر في التحيز والآخر تابعاً للاول في ذلك فيكون هذا الثاني بحيث لا يمكن تبعيته للجوهر في
التحيز بدون توسط الاول وتبعيته له في ذلك اه (قوله أي موجب بالذات) وجه التردد في هذه الاقسام
ان العلة ما ذات العرض أو غير ذلك الغير اما مختار واما موجب والموجب اما وجودي أو عدي
ولا يتصور هذا التقسيم في المختار كما لا يخفى فانحصرت في الاربعة اه (قوله ولا يزول العرض
عن المحل لمؤثر موجب عدي الخ) انما جاز ان يكون المؤثر عدي مبالا ان الكلام في المفعول العدي
اه (قوله فيكون اما مؤثر وجودي) هذا مشكل فان هذا التقدير يشعر بان الجوهر له ضد وانما يتأني
ذلك اذا اتفقت في تحقق التضاد بالمحل كما ذهب اليه طائفة ولا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور اه
(قوله وغير قار الذات كالحركة والصوت) فان لعرض الغير لقار الذات هو في نفسه متجدد ومنه صرم
فربما كان بقاء العرض القار مشروطا بتجدد شيء منه كدورة من الحركة مثلا فاذا خرج الى
الوجود وانصرم اتفق شرط بقاءه فيزول بزوال شرطه اه (قوله فانه يجز أن يكون العدم المتجدد
أثر الخ) وأما العدم المستمر الا زلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما رقت من ان أثر الفاعل المختار
لا يكون الاحادنا اه (قوله وقد تمسك النظام) لا يبعد أن يقال هذا اشارة الى بعض دلائل الاشعري
اجبا لا بعد تفصيل المناقضات اه (قوله وفيه نظر) اي قوله ولو صح ذلك لاقيل بمنع اجتماع العرضين
في محل واحد يمكن أن يقال ليس مقصوده اثبات المطلوب بالقياس الفقهية ليمتوجه عليه ما ذكرتم بل
التشبيه على ان استحالة حلول العرض الواحد في محالين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد في مكانين
فان العقل كما يحكم بان الحاصل في هذا المكان في هذا الاثر غير الحاصل فيه في مكان آخر وانه
لا يمكن أن يكون اياه كذلك يحكم بان المحال في هذا الاثر في هذا المحل غير المحال فيه في محل آخر وانه
لا يمكن أن يكون اياه فيتضح بهذا التشبيه الاستحالة المطلوبة ولا يجزى هذا التشبيه في الاجتماع
في الاعراض فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الاعراض والسري في ذلك ان تشخص الجسم وتعيينه
بما هو من امكان شغله في مكانين اذ لو جاز في نفس الامر حصولة في آن واحد في مكانين لجاز للعقل أن
يلاحظه كذلك فيمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون شخصا وكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس
الى محالين فاشتركا في الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم ذا حجم متمدد في الجهات مالى للمكان فلو اجتمع معه
فيه غيره لزم تداخل الاجسام فذلك مستحيل فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التي لا حجم لها وأما الكميات

المتصلة من حيث انها مقادير وأحجام فيستحيل تداخلها أيضا فيمتنع اجتماعها بعضها مع بعض كالاجسام واذا تحقق ما أوضحنه فلان تجل كلام المصنف استدلالا تعليميا قطعيا ولا يتوجه عليه النظر المذكور اه (قوله هو السواد المحسوس في ذلك المحل) فلا يجزم بالتغاير بين الشئيين من الالوان المتشابهة الحالية في المحال المتباينة وانترام ذلك سفسطة اه (قوله ان الاضافات كالجوار والقرب) فالجواب ان القرب القائم باحدهما مغاير بالاشخص لما قام بالاخر وان اتحدانوما اه (قوله وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بجعل منقسم) هذا مما لا نزاع فيه اذا كان ذلك العرض قابلا للانقسام على حسب انقسام المحل فيكون المجموع خالفا في المجموع ولا يلزم أن يكون أجزاء العرض أيضا بالفعل اجزء عن المبحث كما لا يلزم من انفصال المسافة الى أجزاء بالفعل كون الحركة أيضا كذلك نعم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محله منقسم مختلف فيه فقد جوز بعض الحكماء كما بالامثلة المذكورة وغيرها كالأطراف على تفصيل فيها والظاهر ان تجويز قيام العرض الواحد بمحلين لم يرد به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم بل كل منهما مسئلة تراها وبهذا استدلال قدماء الحكماء بالاضافات المتفقة بالحقيقة والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك أيضا اه (قوله ويجب انعدام التأليف) لم لا يجوز أن يقوم تأليف واحد بمجموع الثلاثة والاخر بالاثنتين وبازالة الثالث عنهما انعدم التأليف الاول دون الثاني ولا يلزم محذور اه (قوله فيبدأ بالكمية لانها أعم وجودا من الكيفية) فان العدد من أنواع الكمية فيعلم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل أي موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه يعرض لهما العدد وليس الكيفية عموم بهذه المثابة اه (قوله وهو المنفصل ويسمى العدد) وقال في شرح المخلص والدليل على انحصار الحكم المنفصل في العددين المنفصل مركب من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات آحاد والواحد اما أن يؤخذ من حيث انه واحد فقط أو يؤخذ من حيث انه انسان أو حجر مثلا فان أخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع أمثاله الا العدد وان أخذ من حيث انه انسان أو حجر فانه لا يمكن اعتباره كون الاناس الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاجزاء الحاصلة من اجتماع الجزاء الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاآحاد التي فيها فهي اغماة كون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالاآحاد التي فيها فاذا انكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وماعداه اغماة بعد كما منفصلا بواسطة عروض العدد اه (قوله أو الى أجزاء تترك في حد واحد الخ) ومعنى الاشتراك في الحد الواحد أن يكون ذلك الحد مبدءا لاحدهما ومنتهى للآخر اه (قوله فهو الجسم التعليمي والشخصين) قال في شرح المخلص اعلم ان الجسم التعليمي أتم المقادير ويسمى تخيلا لانه حشوما بين السطوح وعمقا اذا اعتبر النزول لانه تخن نازل من فوق وسماك اذا اعتبر الصعود فانه تخن صاعد من أسفل ومن هذا يعلم انه لا يسمى بالتخين اذ معناه ذو التخين وقد عرفت بحشوما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو أطلق عليه التخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي وتوجيه ما في الكتاب أن يحمل الحشوة على المعنى المصدري أعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذاتا وسط بين السطوح اه (قوله والبعد الاخذ من ظهور ذوات الاربع الى أسفله) والصواب ان طول ذوات الاربع هو الامتداد الاخذ من رأسها الى ذنبها كما صرح به في كتب القوم وهو المستعمل في العرف العام اه (قوله والعرض والبعد الخ) والعرض مجرور معطوف على الطول لان العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض معا وقد وقع تقاسير الطول فاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو أجرى على ظاهره لانتقض تعريف العمق بالعرض كما لا يخفى لان العرض يكون أيضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول اه (قوله فاذا فرض ابتداء أو انه أطول الخ) أو انه أخذ من رأس الانسان الى قدميه اه (قوله فانه كم متصل بالعرض) لقيامه بالحركة المنطقية على المسافة جعل

انطبق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احد اقسامه اجزء يفرض بازائه في الاخرى جزء بمنزلة حلولها
 فيه فيكون الزمان الحال في الحركة حالا ايضا في المسافة فيكون كما متصلا بالعرض لحلوله في المسافة التي
 هي كم متصل بالذات واجبا (قوله والزمان كم منفصل بالعرض) فليس مثلا لما هو كم منفصل بل بالعرض
 لحلوله في الكم بالذات بل لما هو كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات كما ذكره ههنا على سبيل التنظير
 والتشبيه ازالة الاستبعاد عن كون الكم بالذات كما بالعرض أو لاستيفاء احوال الزمان في الكمية بالعرض
 اه (قوله فانه حينئذ تكون الاجزاء المنقسمة الخ) اذ ليس فيه على هذا التقدير سوى الاجزاء التي هي
 الجواهر الفردة المنقسمة بعضها الى بعض اه (قوله هو السطح وهو جزء من المنقسم بعضها الى بعض
 في الجهات الثلاث) فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك النقطة عبارة عن
 الفردة فيكون الخط مركبا من النقاط والسطح من الخطوط والجسم من السطوح فليس هناك الا الجسم
 و اجزائه فثبت انه لا مقدار هو كم متصل في ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبني على تركيب
 الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ تمسك في بني السطوح والخطوط بما لا يتوقف على ذلك اه (قوله فلا
 يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح) لتحقيقه ان الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته
 القابل للانقسام يكون منقسما بانقسامه وأما الحال في المنقسم لامن حيث هو منقسم بل من حيثية
 أخرى هو باعتبارها غير منقسم فلا يكون منقسما مثلا الخط منقسم في الطول والاعتناء العارض له من
 حيث ذاته أيضا منقسم وأما النقطة فلا يعرض الخط من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث الانتهاء
 والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح فان اللون العارض
 له في ذاته ينقسم بانقسامه وأما الخط فلا يعرضه بالذات الا من حيث انتهاءه وانقطاعه في أحد امتداديه
 وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم انقسام الخط الا في الامتداد الثاني وقس على ذلك
 حال السطح مع الجسم اه (قوله وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء وان وجد السطح بتمامه في
 بعض الاجزاء فقط كان عروضا في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم وقد فرضناه عارضا اه (قوله واعلم
 ان هذا جواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ) تقييما له الاجزاء بالمفروضة يدفع هذا لانتفاء
 ويقضي جريان الجواب على المذهبين اه (قوله ومع هذا القائل ان يقول) الجواب عن ذلك ما ذكرناه
 من انه لا يلزم أن لا يكون السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل لبعض اجزائه وهو خلاف المفروض
 والصواب في رد ذلك الجواب أن يقال لا نسلم ان السطح اذا لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو هو
 قد يكون محلا له ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من اجزائه أولا يرى ان الوحدة قد تقوم بالامر المنقسم مع
 امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك الا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز أن يعرض في العقل
 الوحدة الممتنعة عن الانقسام عنده محلا منقسما فيه وأن يعتبر العقل عروضها بمجموع ذلك المنقسم
 من حيث هو ولا يعتبر عروضها الشيء من اجزائه بل لا يكون عارضا له أصلا جاز ذلك أيضا في عروض
 الاعيان بعضها البعض فان نسبة العارض في العقل الى اجزاء المعروض فيه كنسبة العارض في الخارج الى
 اجزاء المعروض فيه فلا تفتعل المناقشة في هذا التشبيه لانه سند للمنع لافي شيء من الاجزاء المفروضة
 للجسم لم يكن حالا اه (قوله أعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم) ظاهر هذا
 الكلام يدل على ان هذه الامور اعراض لا جواهر لا على انها امور وجودية يناسب ذلك ما وجد في بعض
 النسخ من قوله الثالث في عروضية هذه الكميات ولك أن تقرر الدليل الاول على وجه يدل على وجود الجسم
 التعليمي كما هو المشهور اه (قوله فلا يكون الجسم التعليمي جوهر ابل عرضا قائما بالجسم الطبيعي)
 اذ لو كان جوهر المكان نفس الجسم أو جزءه فكان يلزم أن لا يبقى على حقيقته المعينة وان أردت أن
 تجعله دليلا على كونه موجودا قلت هذا المتغير المتبدل ليس أمرا معدوما اذ لا يتصور ذلك فيه فتعين

أن يكون موجودا فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلان على وجود الجسم التعليمي وعلى كونه عرضيا وما
لهما قوارير المقادير المختلفة على الجسمية المشخصة مع بقائها على حالها وذلك التوارد اما على سبيل
التفاضل والتكاثف أولا على سبيلهما أو أما الخلط والسطح فلم يذكر فيه - ما الا ما يدل على كونه - ما غير
مقومين للجسم فلا يكونان جوهرين اه (قوله ثم قال المصنف وأجيب عن الاول) أراد بالاول
ما ذكره في اثبات وجود الجسم التعليمي أو عرضيته أولا اه (قوله لان الشكل هيئة ما أحاط به حد
واحد أو حدود) ان أراد ان الشكل هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة حدود عرضيته له وان تلك الحدود
عارضة لمقداره وهو عرض موجود في الجسم فتلك الهيئة لا تتغير الا بتغير الحدود التي لا تتغير الا بتغير
المقدار فلا نسلم ان الجسم له شكل بهذا المعنى فكيف لا يثبت الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت
المقادير العرضية والكلام الآن في اثباتها وان أراد بالشكل ما يعقل عروضة للجسم تبعا لوضع
أجزائه بحسب انضمامها في الجهات فيمكن في تغييره تغير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود مقادير عرضية
فيكون الجواب مستقيما وحيث كان المصنف في مقام المنع يكفي احتمال التركيب من الاجزاء ولا
يبطل كلامه الا باثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه متصلا في حد ذاته ليس
له مفاصل وأجزاء بالفعل وذلك يتوقف على شيئين أحدهما اني الجزء الذي لا يتجزأ ثبت ان في الاجسام
جسم متصلا في حد ذاته وهو الجسم المفرد وثانيهما ان الجسم الذي ورد عليه المقادير من الاجسام
المفردة والقوم وان أمكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثاني لاحتمال ما ذهب اليه ذو مقراطيس في
الاجسام البسيطة الطباع فما ذكره الشارح في هذا الموضع من نفي الاجزاء في المثال الذي لا يعلم حاله
بعيد عن الصواب اه (قوله وأجيب عن الثاني بنوع المقدمات) أراد بالثاني ما ذكره ثانيا بما يدل على
أحوال المقادير الثلاثة اه (قوله وللجسم الطبيعي بالعرض الخ) لا نزاع في ان الجسم الطبيعي متناه واما ان
له جسمات تعليمية وان هنالك سطحا عارضا بواسطة التناهي فمنوع اه (قوله فلا يلزم أن يكون للزمان
زمان آخر) نوضيحه ان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان فيهما مع البعد تعرضان لاجزاء الزمان
أولا بالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك انه اذا حكم بتقدم واقعة على أخرى يتوجه عند العقل
أن يقال لم كانت متقدمة عليها فلو أجيب بانها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة
فلان متقدمة على خلافة زيد توجه أيضا السؤال فاذا قيل لان خلافة فلان كانت أمس وخلافة زيد
اليوم انقطع السؤال المذكور اه (قوله امكان قطع مسافة معينة) أي هنالك أمر ممتد يتسع لقطع تلك
المسافة المعينة بتلك السرعة المعينة لمخصوصة كما قال له منطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت
مسافة أكثر ولو نقصت قطعت أقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد المفروض من أي متحرك كان كان
المقطوع بها في ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة أولا يرى ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة
للاولى في السرعة المعينة والابتداء والانهاء قطعت مقدار تلك المسافة وإيمان ذلك فرضت الحركة
الثانية على هذه الحالة والمذكور في شرح المتخصص ان ذلك لييمان قبول المساواة فان الحركتين لما سارتا
في السرعة والابتداء والانهاء كان بين أخذ كل واحدة منهما وزكهما امكان يتسع لقطع تلك المسافة
المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو لا مكان الا آخر والظاهر ان الامكان ههنا واحد فلا يوصف
بالمساواة الامقيسا الى الحركتين اه (قوله وبين أخذ الحركة السريعة الثانية الخ) التي فرضت
موافقة للاولى في السرعة والوقوف مع تأخرها عنها في الابتداء وانما كان امكانها أقل اذ لو ساوى امكان
الاولى أو زاد عليه اسوت المسافة المسافة أو زادت على ان كونه أقل ظاهرا والمقصود زيادة الايضاح
وكذا الحال لو فرضت مخالفة للاولى في الوقوف فقط فان امكانها يكون أقل من امكان الاولى أيضا وجزأ
منه اه (قوله فيكون هذا الامكان أمرا وجوديا مقداريا) لا تطابقه على المسافة المتصلة اه (قوله

فإن الحركة الباطنية الموافقة للحركة الأولى) وغير السريعة أيضا فإن الحركة الثانية المتأخرة في
الابتداء تشارك الأولى في السرعة وتخالفها في ذلك الامكان وغير الحركة بهذا الوجه أيضا اه (قوله
وأجيب عن الاول بان هذه الامكانات الخ) تحريره انكم ان أردتم ان تلك الامكانات قابلة للمساواة
والتفاوت في الخارج فممنوعون أردتم قبولها اياها ماذ هنا أو في الجملة فسلم ولا يجدي بطلان اه (قوله
وأجيب عن الثاني) بان القبلية أيضا من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج كالتأخرية ولا
استعمالها في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي اه (قوله ثبت ان كل حادث مسبوق) - واه فرض
هناك تلك الحركة أولا فان فرضها وسبيلها الى العلم بحال ذلك الموجود ولا مدخل له في وجوده قطعا اه (قوله
فوجود القبلية هذه زيادة توضح متعلق بالاستدلال اه (قوله فان الزمان هو الذي يلحقه الخ) ههنا
صرح بان زمان معروض القبليات والبعديات المذكورتين وان أشعر كلامه السابق بانه نفس القبليات
والبعديات المتجددة اه (قوله والقبلية والبعديّة الخ) هذا الكلام لا مدخل له في الاستدلال بل هو
بعينه ماذ كره حقيقته من السؤال والجواب الا انه استدلل ههنا على انه - مع عقليتان لا توجدان في
الاعيان ولم يتعرض الى ان ذلك لا يقتضي وجود معروضهما في الخارج وتعرض له هناك وترك الاستدلال
اعتمادا على ما سبق اه (قوله لكن ثبوتهما في العقل اشئ دال) وان أراد ان ثبوتهما في العقل لشي
يدل على وجود معروضهما معه عقلا فلم ولم يجدي نفعا وان اراد به انه يدل على وجوده معه في الخارج
فممنوع وهذا هو الذي أشار اليه بقوله ولقائل أن يقول اه (قوله قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية)
الظاهر ان هذا السؤال وما قبله منعان على مقدمات الدليل فالاولى تقديمه عليه بان يقال لا نسلم ان عدم
الحادث متصف بالقبلية وسنده امتناع اتصاف الاعدام بالصفات النبوتية أي التي ليس السلب جزأ
من مفهومها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتصافه بما يقتضي وجود معروضها بالذات معه في الخارج
اه (قوله قيل ان أجزاء الزمان بعضها قبل بعض) هذا السؤال نقض اجبالي ويمكن توجيهه بخلاف
الحكم عن الدليل في صورة النقص وبان صحة الدليل يجمع مع مقدماته يستلزم محالا وهو تسلسل الأزمنة
الى غير النهاية اه (قوله أجيب بان ماهية الزمان الخ) يعني انها اتصال التقضي والتجدد بين أجزاء
الحركة فان الحركة تنقسم الى أجزاء يتقدم بعضها على بعض باعتبار تقدم أجزاء المسافة بعضها على
بعض لكن عروض التقدم - هذا الاعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعهما معا في أجزاء المسافة فلها
أعني لأجزاء الحركة تقدم وتأخر باعتبار آخر يقتضي امتناع الاجتماع أعني كونها منقضية
متجددة فاتصال ذلك التقضي والتجدد أعني عدم الاستمرار هو ماهية الزمان اه (قوله قيل القول
بعمية الزمان للحركة الخ) كانه معارضة لدليل الزمان تقريرها ان ماذ كرتهم وان دل على وجوده لكن معنا
ما ينافيه لان الزمان لو كان موجودا المكان مع الحركة فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر اه (قوله لكان
عدمه بعد وجوده الخ) هذا اذا كان عدمه طارئا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه
بعديته لا تتحقق الامع الزمان الى آخر الدليل والحاصل انه لو كان قابلا لعدم فاما أن يكون قبل وجوده أو
بعد وجوده وكلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من التعاقب بين
وجوده وعدمه لا من استعماله في عدمه ولا يلزم امتناعه هذا اذا أراد امتناعه بالذات وامان أن يريد
امتناعه في الجملة ولو بالغير فلا يتوجه عليه ماذ كرو دعوى الامتناع بالذات بعيدة جدا فلا يتصور امتناع
العدم بالذات الا في الواجب واعلم ان ماذ كره في الاستدلال لا يدل على كونه جوهر مجردا الا أن يقال وما
لا يكون جوهر اولا يكون مجردا فانه لا يمنع عدمه ودعوى ذلك اذا اراد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد
الحكمة اه (قوله فانه قياس في الشكل الثاني) على ان الاطاحة في الموضوعين ليست بمعنى واحد (قوله لان
الحركة المستقيمة تنقطع الخ) فان قيل المحرك الى المركز فلا تنقطع الحركة أجيب بانه لا بد بين حركتي

الذهاب والرجوع من زمان سكون كما هو المشهور من مذهبه اه (قوله وهو مقصد المتحرك بالحركة
الايانية الخ) انما قيد بالحركة الاينية للزيادة والنقص بالحركة الكيفية مثلاً فان مقصد المتحرك بالحركة
الكيفية لا يكون حاصل حال الحركة بل انما يحصل اذا تمت الحركة فان المتحرك من البياض الى السواد
لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصل في زمان حركته وربما انتفت حركته فلم يصل اليه والفرق ان
مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة فيجب أن لا يكون موجود حال الحركة والا لزم
تحصيل الحاصل وان تمت ولم تنقطع لما منع أدت اليه وأما المتحرك في الاين فاما يقصد بحركته حصوله في
المكان لا تحصيله في نفسه فلا بد أن يكون موجود حال الحركة لاستحالة طلب الحصول في المعدوم وفيه
بحث فان القائل بان المكان هو السطح يلزمه أن لا يكون المكان موجود حال الحركة فان المتحرك في
الهواء اذا انتهى حركته حصل في سطح منه لم يكن موجود حال حركته فان الهواء متصل في نفسه لسطح
موجود في جوفه فاذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به فان قيل ان الشارح لم يدع ان
مقصد المتحرك بالحركة الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود وهو أعم من أن يكون موجودا
حال الحركة أو حال انقطاعها فلا يرد عليه ما ذكرتموه قلنا فالتقييد بالايانية لغو في الكلام لا حاجة اليه
اذ سائر الحركات تشاركها في ذلك وكون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح في المطلوب فان الاينية
اذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك بها متكبها
بكيفية في تلك الحالة وهما مقصدان أيضا اه (قوله والحال فيه الخ) وأيضا الجسم منسوب الى المكان
بلفظة في على معنى انه ظرف له حقيقة وهذا المعنى لا يتحقق في جزء الجسم وما هو حال فيه اه (قوله والبعد
الخ) المكان اما السطح المذكور أو الحلاء الموجود أو الموهوم وذلك لان الجسم ذو حجم ممتد في الجهات
الثلاث وهو بتمامه داخل في مكانه الحقيقي لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فلا يجوز أن يكون المكان أمرا غير
منقسم أو منقسما في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور ذلك فيه قطعا فاما أن ينقسم في جهتين دون الثالث
واما أن ينقسم في الجهات كلها والاول لا يكون جوهرا لا امتناعه بالماد على نفي الجزء الذي لا يتجزأ بل
عرضا هو السطح ولا يكون قائما بالتمكن بل بما يحيط به على وجه يلاصقه مشتملا عليه لازائدا ولا ناقصا
والثاني أعني ما ينقسم في الجهات باسرها لا يتخلوا ما أن يكون موهوما أو موجودا وحينئذ لا يكون مادبا
بل مجرد امتداد في الجهات على نحو امتداد الممكن فيه بحيث ينطبق امتداداته على امتداداته اه (قوله
امام عدى كما هو الخ) لا يخفى علينا انه بعد ما ثبت ان المكان موجود لا يحتاج الى ابطال مذهب المتكلمين
ههنا (قوله الثاني من الوجوه الدالة على نفي الحلاء) اعلم ان هذا الوجه انما يدل على انتفاء الحلاء على
مذهب القائلين بانه بعد موهوم وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما
ما يلاقيهما وهو الفراغ الموهوم الذي من شأنه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان ملاء واذا لم يشغله كان خلا
وأما على مذهب القائلين بكونه بعد مجرد موجود فان جوزه خلوه عن الشاغل المنطبق فوجه عليه ذلك
والافلا والحاصل ان هذا الوجه انما يجوز في المكان الخالي عن الشاغل أو الذي يجوز خلوه عنه اه
(قوله فيها أرق) كالهواء مثلا وكما كانت أغلظ كالماء مثلا اه (قوله يقبل الزيادة والنقصان باعتبار
العرض) فالتفاوت في بعد ما بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه أنه لو كان هناك بعد موجود ممتد فيما
بينها لكان متفاوتا اه (قوله لا يستلزم التداخل والاتحاد الخ) ان استدل الثاني بلزوم الاتحاد
وصيرورة الاثنين واحدا في نفس الامر فالجواب متوجه وان ادعى لزوم التداخل والاتحاد في الوضع فلا
يمكن منعه بل الجواب ان المحال تداخل الابعاد المادية بعضها في بعض وهو المستلزم لجواز تداخل العالم
في حين خردلة وامتداد المادي في البعد المجرد فلا اه (قوله لا تقتضي الغنى ولا الحاجة) والقائل أن

يقول البعد اما ان يكون في ذاته مستغنيا عن المحل أولا فعلى الاول لا ينقل عنه الغنى فلا يحل في محل أصلا وعلى الثاني يكون محتاجا اليه لذاته اذ لا معنى للاحتياج لذاته الا عدم الاستغناء فاذا لم يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا الى المحل فلا ينقل عنه قطعا والجواب ان البعد المجرد يخالف المادى في الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغنائه المادى عنه اهـ (قوله فلم يلزم أن لا تتحرك الاجسام) مرجعه الى اختلافها في الماهية اهـ (قوله تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع) يعنى ان كل جسم في حد ذاته بحيث يقبل الاشارة الحسية ويختص ببعض الجهات وهذا المعنى يستحيل انفا كما أنه كونه في حيز ومكان فاعلم يلزم اذ لم يكن حاويا بالكل ماعدا اهـ (قوله أكبر من السطح المحيط) وذلك لما تبين من ان الدائرة أوسع الاشكال المسطحة وان الكرة أوسع الاشكال المجسمة بمعنى ان محيطهما اذا ساوى محيط غيرهما كان مساحتهما أكبر من مساحة ذلك الغير فالشععة المكعبة اذا جعلت كرة وهى باقية بذاتها المشخصة كانت مساحتها في الحالتين واحدة فمكان السطح المستدير المحيط بها أصغر من مجموع السطوح المحيط بالمكعبة اذ لو يتساوى بها كان ما في داخله أكبر مما أحاط به تلك السطوح واذا كان هو أصغر من ذلك المجموع كان سطح الحارى المماس له أعنى المماس أصغر من السطح المماس لذلك المجموع وحاصل الجواب ان الشععة باقية بذاتها المعينة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء الشخص بعينها بخلاف المكان وان كانت المساحة واحدة في حالتي التكب والكريه اهـ (قوله ولما نل أن يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة الخ) وتوضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أى وجه يمكن أن يتصور كانت العنابة مرتفعة عن المسافة فيما بينهما اما أن يكون منقسم الى جهة الارتفاع أولا وانثاني محال والا لم يكن فاصلا فتعين الاول فتكون مسافة متجزئة لا يمكن قطعها الا بالحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعا اهـ (قوله أولا لا تكون مختصة وهى الاستعدادات) أقول هذا القسم مرسل اذ حاصله ان الكيفية اذا لم تكن محسوسة باحدى الحواس الظاهرة ولم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهى منحصرة في الاستعدادات اما نحو القبول أو اللاحق والادليل عليه نعم فمن في ذلك بالاستقراء كما أشار اليه بقوله بالاستقراء دل الخ اهـ (قوله بالانفعال الذى هو المزاج) قال الامام اما الرطوبة واليبوسة ففي كونها تابعتين للمزاج شخصا أو نوعا كعدم الاحتمال أن يقال فيهما ذلك وان يقال ليستا تابعتين له أصلا بل كل واحدة منهما قائمة بالسلطان لا بالكميات ولا يتأتى هذا الاحتمال في الحرارة والبرودة لا ما نجد في المعاجين حرارة وبرودة فوق ما كانت حاصلة في مفرداتها اهـ (قوله انها يحدث منها انفعال في الحواس المذكرة) في المتن ان الحواس ينقل عنها أولا قال في شرح الملخص انما اعتبر الاولوية احترازا عن الاشكال والحركات فان الحواس تنقل معها انفعالا ثانيا لا أولا ولعل الشارح اغترك هذا الفيد بناء على انهم عدوا من المحسوسات اهـ (قوله الخفة والثقل) وصرح بذلك الرئيس في كتاب المعقولات من منطقي الشفاء مع انه قال في فصل الاسطوانات من الشفاء ان الخفة والثقل مما لا يحس بها احساسا أوليا ويوافقه ما زاده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الاربع أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول من كونها ملموسة أولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها وأيضا لاعتبار يلزم خروج الالوان عن المحسوسات اذ لا يحس بها الا بتوسط الاضواء والجواب عن هذا بان الضوء شرط وجود اللون في نفسه لا شرط احساسه بعيد جدا ولعلنا نقول فيما بالهم عدوا الخفة والثقل والالوان من الكيفيات المحسوسة مع انها ليست مدركة للحواس أولا وجعلوا الاشكال منسدرجة في الكيفيات المختصة بالكيفيات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما ترى اى مما ذكره في توجيهه قيد الاولوية فنقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء وان كان الاول مشروطا بالثاني

وكل واحد منهما محسوس على حدة باحساس يتعلق به وليس بينهما من هذين الاحساسين والمحسوسين واسطة على معنى أن يكون احساس متعلقا أولا بتلا واسطة ويكون ذلك الاحساس بعينه متعلقا ثانيا بذلك المحسوس لارتباط بينه وبين الواسطة فكل واحد منهما محسوس أولا بالذات على قياس ما قيل في الاعراض الأولية من انها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الشئ وما ذكره من ان الاحساس باللون مشروط بالاحساس بالضوء فلا ينافي ما قررناه ولو قيل ان اللون لا يحس به أولا لم يرد به نفي ذلك المعنى بل أراد ان الاحساس بالضوء مقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة بالقياس الى الحرارة مثلا الا ان التقدّم ههنا بالزمان لا بالذات وأما الاشكال والسطوح فانها محسوسة بتوسط الالوان على معنى ان الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق به بعينه بالشكل لارتباط بخصوص بينهما فهو محسوس ثانيا وبالعرض على قياس ما ذكره في الاعراض الثانية يرشدك الى التصديق بما ذكرناه وان اللون والخفة بهما انكشاف وانجلاء عند الحس لا يتصور مثله في الاشكال وما في حكمهما من الحركات وغيرها وعلى هذا ينسحق الاشكال بحسب ما فيه فان كل ما يتعلق به احساس في ذاته سواء كان مشروطا باحساس آخر أو لم يكن وسواء تأخر عن احساس آخر بالزمان أولا فهو من المحسوسات وكل ما يتعلق به احساس متعلق بشئ آخر فليس هو منها بل ذلك الآخر منها واعلم ان كلام الشارح ولانها تكون ملموسة أولا بالذات ينافي ما ذكرناه سواء حمل على ان المراد بالذات هو ما يقابل بالعرض أو المتقدم الذاتي فعليه التامل الصادق والتكلاّن على التوفيق اه (قوله عند الاحساس بها) فالمحسوسات متبوعة لانفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة اليه اه (قوله كيفيات أول هذه الاربع يسمى أوائل الملموسات) كما ان الملموسات تسمى أوائل المحسوسات اه (قوله غنية عن التعريف بالحدود والرسوم الخ) فالجزئيات مدركة بالحواس ولا مدخل في ذلك للحدود والرسم وأما كلياتها كاهية الحرارة والبرودة فالاحساسات بجزئياتها ما كافية في ادراك الماهيتين بخلاف المشخصات ولا حاجة الى تعريف أصلا كيف وأي تعريف يورد هناك كان في افادة التصور متأخرا عن تلك الاحساسات كما لا يخفى على من تأمل وانصف اه (قوله تفعل الصورة) أي الصورة النوعية وقوله في المادة أي في مادة المجاور وقوله والحرارة تختص بتفريق المختلفات هذا اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات اه (قوله والاشبه به ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية) انما قال الاشبه لان الحرارة النارية انما تعدل الحياة اذا لم تنكسر سرورتها بالامتزاج والقائون بالحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات تتغير عن صرافتها وتنكسر سرورتها وتستقر على حالة متوسطة متشابهة وأما الفلاسفة فذهبوا الى اختلاع كيفيات البسائط وحصول كيفية واحدة متوسطة متشابهة فليس في بدن الحي من الاجسام المركبة حرارة نارية بل فيه حرارة أخرى مخالفة للنارية في الحقيقة كما ذكر اه (قوله كحرارة الشمس مغايرة) فان حرارة الشمس تؤذي عين الاعشى بخلاف حرارة النار فتكونان مغايرتين اه (قوله ومنع بان البرودة) أي ابطال هذا القول اه (قوله هي البسطة الجارية على ظاهر الجسم) قال الامام من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر وان تصدق به أو نفى في جوفه أيضا ولا يفده لينا وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ومنقطع وهو الذي نفى في اعماقه ذلك الجوهر وأفاده لينا ورطوبه تطبق على البسطة الجارية على سطوح الاجسام وهي بهذا المعنى جوهر ونطاق على الكيفية انما بنة جوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية لا بمعنى البلة اللهم الا أن يقال ان البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في لا يفظ الى ان المهور ينفى في الاستعمال ما ذكرناه وقوله البلة

الجارية على ظاهر الجسم يمنع من حملها على الكيفية وانفقوا على ان الماء رطب ولا شئ انه سهل التصاقه وانفصاله عن الاجسام وانه سهل تشكيله باشكال مختلفة وتركها فخرجهم من قال رطوبته عبارة عن كيفية تقتضى سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية المقتضية سهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل أرطب من الماء اه (قوله لا يقال لو كانت الخ) هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق حتى يلزم ان ما كان الصق واشد التصاقا كان أرطب أما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان أسهل التصاقا كان أرطب والعسل ليس أسهل التصاقا من الماء بل هو أشد منه التصاقا والفرق ظاهر اه (قوله كيفيتان انفعاليتان) الانفعال في هاتين الكيفيتين أظهر من الفعل كان الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكل فاعلة ومنفعة ليعتد منها المزاج اه (قوله ويسمى المتكاملون الخفة والثقيل الخ) فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابط بل ما هو مبدأ الهما وما ذكر من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه الميل انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة أن يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه لحركته اليه ويتنقى عنها اذ لا انتفاء شرط هو كونه خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها اما هرب واما طلب سواء ترتب عليها حركة أو لا اللهم الا أن يقال لا معنى بما يلزم المدافعة الا ما يكون مبدأ الهما في باب بحيث يمنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال في المقامين على امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة أو بما يلزمها ويلزم أيضا امتناع اجتماع الميلين الى جهتين على التفسيرين كما أشار الشارح اليه فيما بعد اه (قوله وقد يكون طبيعيا بان يكون منبععا) الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت النفس بارادتها والطبيعة مبدأ الهما وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدأ هو النفس أو الطبيعة وان فسر بما يلزم المدافعة فتكون النفس والطبيعة مبدأين لشيء يقتضى المدافعة ووجود هذا المتوسط فيه خفاء وأما الميل القسري فانما هو ان الفاسر فيه يستخر الطبيعة ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة لانها تقتضي ابتداء بقاءها مع انعدام القاسر اه (قوله الى جهة غير جهة الميل) واعلم اهم يستدلون بهذا على وجود الميل بالمعنى الثاني رهو علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير المرميين الى فرق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة وطأ فلا بد هناك من عائق مما يمنع مختلف حاله قوة وضعفا ولا مانع بتصورهنا الا المدافعة الى خلاف تلك الجهة أو ما يقتضيها الكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال فمعين وجود المقتضى وهو المطلوب ويتوجه عليه ان المعارق هو الطبيعة فلا حاجة الى أمر يتوسط بينهما وبين المدافعة على ان حصر المعارق في المدافعة وما يلزمها ممنوع بطورا أن يكون مقتضى السكون معاوفا اه (قوله الميل هو العلة القريبة للمدافعة) من فسر الميل بهذا يتوجه عليه ما ذكره ومن جوز أن يكون احتياج الميل للمدافعة مشروطا بشرط يختلف عنه أحيانا لم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما يدون حركة الجسم الكبير الخ هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود أيضا كما أوضحناه في الحاشية الاولى اه (قوله لان العقلاء بدهاه عقولهم) وذلك بتوقف على ادراكها وما يتوقف عليه البديهي أولى بان يكون بديهي وفيه ان المقصود تصور الحقيقة والتفرقة لا تتوقف على ذلك بل على التصور بوجه ما وهكذا حال الاستقراء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك ماهيات المحسوسات وأقوى في ذلك مما يمكن أن يذكر لها من التفرقات عند المتأمل المنصف اه (قوله الى أن يبقى الخلل) قال في شرح الملخص ثم يطبخ المراد سنج في ماء يطبخ فيه القلي ويصفي غاية النصفية حتى صار كاله الدفعة ثم يخلط به هذا الماء آن فيه عقد الخلل الشفاف من المراد سنج ويتبيض في غاية البياض كاللبن الرائب

ثم يجب اه (قوله والحق ان اختلاف الالوان) هذا كلام منسوب الى ابن الهيثم اه (قوله حقيقة مخالفة لحقيقة اللون) لاخفاؤه في ان الحال يتفاوت بسبب اختلاف الضوء شدة وضعفها لكن يحتمل أن يكون اللون واحدا في جميع الحالات ويختلف في مراتب انجلائه وانكشافه على الحس على حسب مراتب الضوء فلا يحدث من ذلك ما ذكره اللهم الا أن يجعل اختلاف حقائق الالوان أيضا معلوما بالحدس اه (قوله اذا كانت صرفة الخ) من الناس من توهم في السواد الشد يد اجتماع السوادين بخور اجتماع المثليين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد اه (قوله قلنا لا نسلم ان الضوء مصدر) اذ لو كانت الاضواء متحدرة رأيناها في وسط المسافة كذلك بل الاضواء تحدث في قابلية المقابل دفعة اه (قوله بمقتضى طباعها) اذ ليس هنالك ارادة ولا قسر اه (قوله أكثر ستر الماتحة) في العبارة أدنى مساهلة نشأت من حل عبارة المتن على خلاف ما أريد بها فان سترها هناك مصدر المجهول أي أكثر مستورية فتوهمه مصدرا معلوما فقدور بعده لما تحتاه اه (قوله لا يكون سائرا) اشتغال الحس ببعض مدركاته بضعف ادراكه لما وراءه على حسب ذلك الضوء حتى اذا قوى الاشتغال بالتوسط امتنع الاحساس بما وراءه ألا يرى ان الزجاج كلما كان لونه أشد كان ستره لما تحتاه أقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلط فعلى هذا يلزم من كون الضوء جسما محسوسا ستره لما تحتاه على تفاوت شدته وضعفه اللهم الا أن يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون سائرا اه (قوله منها ما هو ضوء) أول الضوء اما ذاتي واما مستفاد من مضي والثاني اما أول وهو الحاصل الخ اه (قوله تقرير الدخول) الظاهر ان تقرير الدخول هكذا لو تكيف الهواء بالضوء لو يجب أن يحس بالهواء مضيا كما يحس بالحدار حال تكيفه بالضوء والتالي باطل فكذلك المقدم وحينئذ بطل ما ذكره من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة لهواء المتكيف بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء له لوز ضعيف وضوء ضعيف فذلك لم يحس به بخلاف الحدار فار لونه ليس بضعيف وضوءه الحاصل من مقابلة الشمس قوى والحدة محال اه (قوله والحروف كيفيات الخ) عبارة الرئيس في حد الحروف هيئة طارئة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل تميزا في المسدوع اه (قوله عن بعض آخر يشارك في الحدة والنقل) هذا هو المراد وان كان عبارة المتن تقتضي أن التميز في الحدة والنقل اه (قوله اما الطول والقصر) الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه فيدرك فيه امتداد بحسب أجزائه الواقعة في أجزاء ذلك الوقت فتلك الأجزاء مجموعة وذلك الامتداد موهوم وأما الملائمة والتساذل النفس بالصوت فن الوجدانيات وان أريد بها كونه بحيث يتلذذ به كانت موهومة والحدة والنقل وان كانا مجموعين لكن لا يتميز باحدهما صوت عن صوت آخر يشاركه فيه اه (قوله فلا نهج من الكميات) لا يقال فلا حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج في الكميات لاننا نقول المراد بالكمية هيئة كما أشار إليه الشارح رحمه الله اه (قوله لا الكيفية نفسها) وذلك لان اللفاظ مر كبة من الحروف على ما هو المشهور فلم تكن الحروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم تكن الالفاظ أصواتا اه (قوله اي مصونة) صوت الرجل وصات بمعنى واحد اه (قوله والى مصونة) صمت وأصمت بمعنى واحد) والمصونة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى بالصوامت أيضا اه (قوله تنوع الهواء بقرع أو بقلع) وذلك لان دى الصوت مستمر باستمرار تنوع الهواء الخارج عن الخلق والآلات الصناعية كالسكور قال الامام الدوران لا يفيد الاظن عليه المدار للدائر والمسئلة علمية على ان الدوران ممنوع فان الهواء اذا تنوع باليد لم يحصل هناك صوت وما ذكرناه لا يدل الاعلى عدم الصوت في بعض صور عدم التنوع وذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التنوع فلا دوران لا وجودا ولا عدما كذا في شرح الملخص اه (قوله بل انما يحدث الصوت) يعني ان التنوع اذا بلغ الى الهواء الذي

في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء فتدركه السامعة وأما الهواء المتعرج خارج الصماخ فلا يوجد فيه الصوت اه (قوله البحث الخامس في تحقيق الطعوم) لم يذكر واعلى انحصار الطعوم المفردة في هذه التسعة دليلا يوجب غلبة الظن فاضلا عما يفيد يقينا على ان الاختلاف بين العقوصة والقبض انما هو بالشدة والضعف وان القبض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض ظاهره وباطنه فلو عد الاشد والاضعف نوعين ارتقى مفردات الطعوم الى ما لا ينحصر في عدد مخصوص واعترض عليه ايضا بان الرئيس جعل في موضع من القانون فاعل الجوضة البرودة كما هو المشهور وصرح في موضع آخر منه الرطوبة انما تنحصر باستيلاء الحرارة الغربية عليها فيلزم أن تكون الحرارة فاعلة للجوضة والجواب ان الحرارة الغربية باستيلائها على الرطوبة تحلل عنها الاجزاء اللطيفة الحارة فيستولى عليها البرودة وتنحصرها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة فلا تناقض بين كلاميه كما ظن اه (قوله احسن منه بطعم) في غاية القوة اه (قوله الامن جهة الموافقة والمخالفة) أو من جهة الاضافة الى محالها كرائحة المسك مثلا اه (قوله أن يكون لنوع ما مزاج الخ) فان كل نوع من الحيوانات له مزاج خاص هو اصل المزاج في القياس اليه في صدور أفعاله عنه وخواصه اه (قوله واستدل الحكيم الخ) ذكر الرئيس هذا الاستدلال في القانون اه (قوله البنية ليست بشرط للحياة بل يجوز أن يخلق الله الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تنجز اه (قوله فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء) وايضا قيام كل واحدة من الحياتين بجزء يتوقف على انضمام الجزء الاخر اليه لا على قيام الحياة الاخرى به فلا يلزم دور اه (قوله وصدق البديهي الخ) لما ذكر ان الادراك غني عن التعريف ومعناه ان تصويره بديهي ونبيه على ذلك اردفه بقوله وصدق البديهي الخ اه (قوله ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك) ولو جعل ذكر المدرك داخل في ما يتعين به ويمتاز مفهوم الادراك عما يلتبس به من الصفات النفسانية لم يلزم محذور ايضا اه (قوله أولا يكون لموجب) اراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبداهة العقلية والضرورة الوهمية وغيرها فخرج به التقلب صوابا كان أو خطأ والطارز الذي يكون لموجب يتناول التصديق المطابق المستند الى موجب حقيقي من ضرورة أو دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذي يستند الى شبهة والتصديق الذي لا يطابق الواقع ويستند اليها فقوله سواء كان في الخارج اشارة الى القسم الثاني من هذين الاخيرين وقوله وبتشكيك المشكك اشارة الى القسم الاول اه (قوله لا يتحقق الامع الوجود الخ) انتمحكم عليه أحكاما ثبوتية صادقة اه (قوله والحق انهم الخ) الظاهر من استدلالهم انهم ارادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارجي في تمام المساهمة وان خالفه وجودا وما ذكر من الالتزام يكون الذهن حار او باردا معا ساو لان الحار ما حصل فيه عين الحرارة أي ماهيتها موجودة بالوجود الاصل الذي هو مصدر الارتفاع وظهر الاحكام لا ما حصل فيه ماهيتها موجودة بالوجود الظلي وكذا ما أورده من ان صور الجواهر اعراض فان الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وتلك الصور التي هي من ماهيات الجواهر تندرج تحت هذا الحد اه (قوله يكون العاقل والمعقول واحدا) ولا يكون العلم هناك بحصول صورة المعلوم في العالم بل بحصول المعلوم بذاته عنده فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور اه (قوله بل الصورة العقلية الخ) هذا على القول بان الحاصل في العقل هو الشبيح والمثال الذي لا يساوي الامور الخارجية في تمام المساهمة اه (قوله أو الصورة العقلية الخ) انما هو على القول الاخر وهو ان الامر العقلي مماثل الامر الخارجي في تمام المساهمة وان اختلفا في الوجود اه (قوله على معنى انها اذا سبق) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن تكون الجسديات الخارجية ايضا كاتبة مع قطع النظر عن العوارض انما خصصت كاتبا وليس كذلك قلنا الصورة الجزئية تصير كاتبة مع قطع النظر عن العوارض اذ لم يكن لها وجود متاصل والوجود الذهني كذلك بخلاف

الخارجية اه (قوله سئلت عنها) وأما قبل السؤال عنها فليس العلم بها إلا بالقوة القريبة من الفعل اه (قوله والذي يدل الخ) هذا الكلام منقول عن شرح الاشارات لافضل المحققين وهو غير معول والمعول عليه ما ذكره الشارح في الشرح حيث قال لا بد في الحركة الاختيارية أن يتصور الشيء نافعا يحصل أو ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه ويحصل من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك الأعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينقل الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفعاً الا انه لا يشتمل اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايراً له وأيضاً بما يكون لشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منعته حياء أو أمر آخر وكذلك ربما ينقل العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعاً عن الحركة ثم قال التصور للنفس بحسب الفعل العملي والشوق ان كان الى جذب نفع فحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فحسب القوة الغضبية هذا كلامه وأما الفرق الذي أورده المحقق من ان الشخص قد يريد ما لا يشتهي ويكره ما يشتهي فلا يناسب هذا المقام فان الارادة ممتزجة على الشوق فلا توجد بدونه ولو وجدت لما كان الشوق من مبادئ الافعال الاختيارية على الاطلاق اذ بعد الارادة لا حاجة الا الى تحريك القوة الجنسية في العضلات والقوم اغماز كروا هذا الفرق بين الارادة والشهوة والكرهية والنفرة عند ما عدوا والكيفيات النفسانية وجعلوها متغايرة فتأمل اه (قوله فيكون تأثيره الخ) الظاهر من عبارة المتن انه ما دلائل ان وقد جعلهما الشارح داياً لا واحداً متتابعة اشرح المخلص اه (قوله بانها مبدأ التغير) اذا قيل مبدأ التغير في آخر يتبادر منه المتغايرة بالذات واذا قيل من حيث هو آخر علم منه ان الاعتبار صدق الاخر عليه في الجملة ولو بالاعتبار اه (قوله كالطبيب اذا مالج الخ) يعني في الامراض النفسانية وأما في الامراض البدنية فالمتغايرة ظاهرة فلا حاجة ههنا الى ذكر التقييد اه (قوله فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه) فانه من حيث علمه بكيفية ازالة ذلك المرض وادائه لتلك الازالة مستعمل معالج ومن حيث اتصافه بذلك المرض وادائه زواله عنه مستعمل معالج اه (قوله فانه يوجب اللذة دفنية بلاشوق اليه) ولا أن يحظر بالبال حتى يقال ان اللذة التي أوجبها ذلك الشيء دفع أم الشوق اليه اذ لا إمكان للشوق بدون الشعور اه (قوله والاستقامة الخ) اعلم ان الخطأ لا يخلو اما ان يكون اجزائه المفروضة في سمت واحد أم لا الاول هو الخط المستقيم والثاني لا يخلو اما ان يكون الخط الخارج عن نقطته في تغيره الى محدد به متساوياً أم لا الاول هو الخط المستدير والثاني هو الخط المنحني وان السطح أيضاً لا يخلو اما ان يكون فيه اخراج الخطوط المستقيمة في جميع جوانبه أم لا الاول هو السطح المستوي والثاني اما ان يكون الخطوط الخارجة من نقطة في تغيره الى محدد به مساوية أم لا الاول هو السطح المستدير والثاني هو السطح المنحني اه (قوله والاستدارة الخ) هذا هو اه (قوله فتبين انها كال أول) لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة اه (قوله هذا انما يتم اذا كان الماء في الاناء بسيطاً) والطبيعة واحدة اه (قوله على تناسب طبيعى) اجتزبه عن الورم لانه ازدياد فانه ليس على نسبة طبيعية اه (قوله لان العرض لا يكون مقوماً للجوهر) أى لا يكون جزاً محجولاً عليه مواطاة وأما كونه جراً غير محمول عليه فدمر الكلام فيه اه (قوله وما كان من سوس الباري تعالى) الخلق والقدرة والارادة لم يبعد أن يكون للنفس ثلثات أى فيض اه (قوله لان الغذاء يزدد عند الاتكاس له) زرد اللقمة بلعها وازدد ردها تبليها اه (قوله كما اذا توقف على برب على ايلزم أن يكون ا متقدماً على نفسه وحاصلاً قبل حصوله بمرتبتين) وكذلك يكون ب مقدماً على نفسه وحاصلاً قبل حصوله بمرتبتين وذلك لان اسابق على سابقه ولو كان في مرتبة سابقة كان مقدماً على نفسه بمرتبة واحدة فاذا سبق على سابقه فقد تقدم على نفسه بمرتبتين وقس عليه حال ب اه

((يقول راجي عفور رب البرية * عبد الجواد خلف المصحح بالمطبعة الخيرية))

((بسم الله الرحمن الرحيم))

الحمد لله الذي توحى به جوب الوجود ودوام القدم وتفرد بامتناع الفناء واستحالة العدم دلت على وجوده هذه المخلوقات وشهدت بيباهر قدرته غرائب الارض والسموات تقديس عن مشابهة الامثال والنظراء وتنزه عن الحدوث والتركيب والاجزاء سبحانه عجزت عن ادراك كنه ذاته أفكار العقلاء وتحييت في سجدات الوهيته انظار العلماء والصلاة والسلام على شمس سماء الهدى المبعوث لازالة غياهب الضلال وجمع أهل الزينغ والردى سيدنا محمد أفضل البرايا المنعوت باكل الاوصاف وأشرف المزايا وعلى آله البررة الاصفياء وأصحابه الكرام الاتقياء (وبعد) فقد تم طبع هذه الحوائثي اشريفه ذات المباحث والتحقيقات المنيفه تأليف العلامة المحقق بالانزاع الدراكه المدقق من غير دفاع انغنى شهرته عن الاطناب في مدحته المولى السيد الشريف تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته على اشرح المسمى (مطالع الانظار) لابي انشاء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة على متن (طوالع الانوار) للقاضي عبد الله بن عمر البياضاي المتوفى سنة خمس وثمانين وسبعمائة قدس الله

أسرار الجميع وأسكنهم من الفرديس المكان الرفيع بالمطبعة
الخيرية بمصر المعزية لمالكها ومديرها الكامل المهذب
حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك
في شهر الله رجب الفرد الحرام سنة

١٣٢٣ من هجرة سيد

الانام وبدر

التمام

٢



تم تصوير هذه الطبعة عن
النسخة الأصلية المطبوعة
بالمطبعة الخيرية بقاهرة المعز
١٣٢٢ هـ

جَنَيعُ الْمُتَّقِ مُحَمَّدُ بْنُ
الطَّبِيعَةِ الْأُولَى
١٤٢٨ - ٢٠٠٨

اسم الكتاب :

مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار
ومعه حاشية السيد الشريف الجرجاني
المؤلف ومن في حكمه :

- أبو الشاء شمس الدين بن محمود الأصفهاني
- القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي
- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

الناشر : دار الكتب

رقم الإيداع : ٢٠٠٨/٢٧٩٨

دار الكتب

٨ / ب امتداد الإخاء - كورنيش المعادي ت : ٢٣٨٠١٢١٢
البريد الإلكتروني : al.kotby@hotmail.com

